Utopia

Revista Anarquista de Cultura e Intervenção

Nº 29 - 30
Janeiro-Dezembro 2012
6,00 €uros
(isento de IVA)

Director
Carlos António Nuno

Colectivo Editorial
Carlos António Nuno, Claire Auzias, Guadalupe Subtil, Henrique Garcia Pereira, Ilídio Santos, J. M. Carvalho Ferreira, José Janela, José Quintal, Manuel Almeida e Sousa, Mário Rui Pinto, Mónica Fraga.

Colaboradores
Alicia Zarate, Antoni Castells, Armando Veiga, Arno Gruen, Attila Toukkour, Carlos Díaz, Christian Ferrer, Cleber Rudy, Edson Passetti, Elisiário Lapa, Fonseca Benevides, Francisco Madrid, José Maria Quadros, José Tavares, Lia Chaia, Luciano Lanza, Luís Chambel, Maria Oly Pey, Mimmo Pucciarelli, Pietro Ferrua, Quim Sirera.

Capa
José Maria Quadros
O Estado ama-te

Contracapa
Guy 2002

Arranjo Gráfico
Teresa Fonseca

Propriedade
Associação Cultural A Vida
Publicação Semestral Registada no Ministério da Justiça com o nº 118640

Impressão
DPI Cromotipo-Oficina de Artes Gráficas, Lda.

Redacção e Assinaturas
Apartado 2537 – 1113
Lisboa Codex – Portugal

E-mail: CulturalAVida@sapo.pt
Website: http://www.utopia.pt

Sumário

editorial

A revista Utopia começou a ser publicada no ano de 1995. Desde esse ano manteve uma periodicidade semestral, com excepção dos números que foram publicados depois de 2010.

A sua criação coincidiu com a formação prévia da Associação Cultural A Vida. Esta sendo uma organização privada sem fins lucrativos, funciona segundo princípios libertários.

Esses princípios para além de se espelharem nos conteúdos dos vários números editados, foram desde logo enunciados nos princípios editoriais da revista Utopia onde se afirma que: "*Utopia define-se como uma revista anarquista de cultura e intervenção, o que significa a reivindicação do património histórico das ideias libertárias e do movimento anarquista, ainda que à luz de um pensamento próprio, activo e actual, e no respeito face a outras interpretações desse património.*" Dos vários membros que integraram o primeiro colectivo editorial da revista Utopia, sublinhe-se a sua proveniência das redacções do jornal *A Batalha*, das revistas *Antítese*, *Crise Luxuosa* e *A Ideia.*

A pluralidade ideológica, teórica e prática sempre foi uma constante editorial da revista Utopia. Nos conteúdos divulgados nos dossiers temáticos ou em artigos com características individuais, sempre foi possível dar visibilidade a essa pluralidade fosse na vertente do anarco-sindicalismo, do comunismo libertário, do anarco-comunismo, do anarco-individualismo e até a algumas posições mais radicais do marxismo libertário. Esta hipótese de comparabilidade e de alteridade conceitual deu à revista Utopia uma enorme potencialidade em número de leitores e assinantes, ao ponto dos números 1 a 6 se encontrarem esgotados. Em cada número foram editados 1000 exemplares, sendo que a descida abrupta das vendas e de assinantes levou a que a partir do número 25 o número de exemplares editados tivesse passado para 500.

Várias razões estão na origem desta queda abrupta. Em primeiro lugar, as mudanças operadas pelas tecnologias de informação e comunicação e sua consequente padronização espácio-temporal pela via da globalização. De facto as categorias ortodoxas que os diferentes anarquismos se socorrem estão esgotadas historicamente. Estão neste âmbito inscritas na acção dos actores revolucionários: classe operária, oprimidos e explorados e a consequente luta de classes que daria origem à revolução social ou à greve geral.

Em segundo lugar, perante a crise do capitalismo à escala mundial, seria no mínimo lógico que o radicalismo do anarquismo actuasse no sentido da extinção do Estado e do próprio capitalismo. Aliás, tendo presente a falência histórica da esquerda e da direita, seria previsível que os vencidos da história fossem agora vistos como o

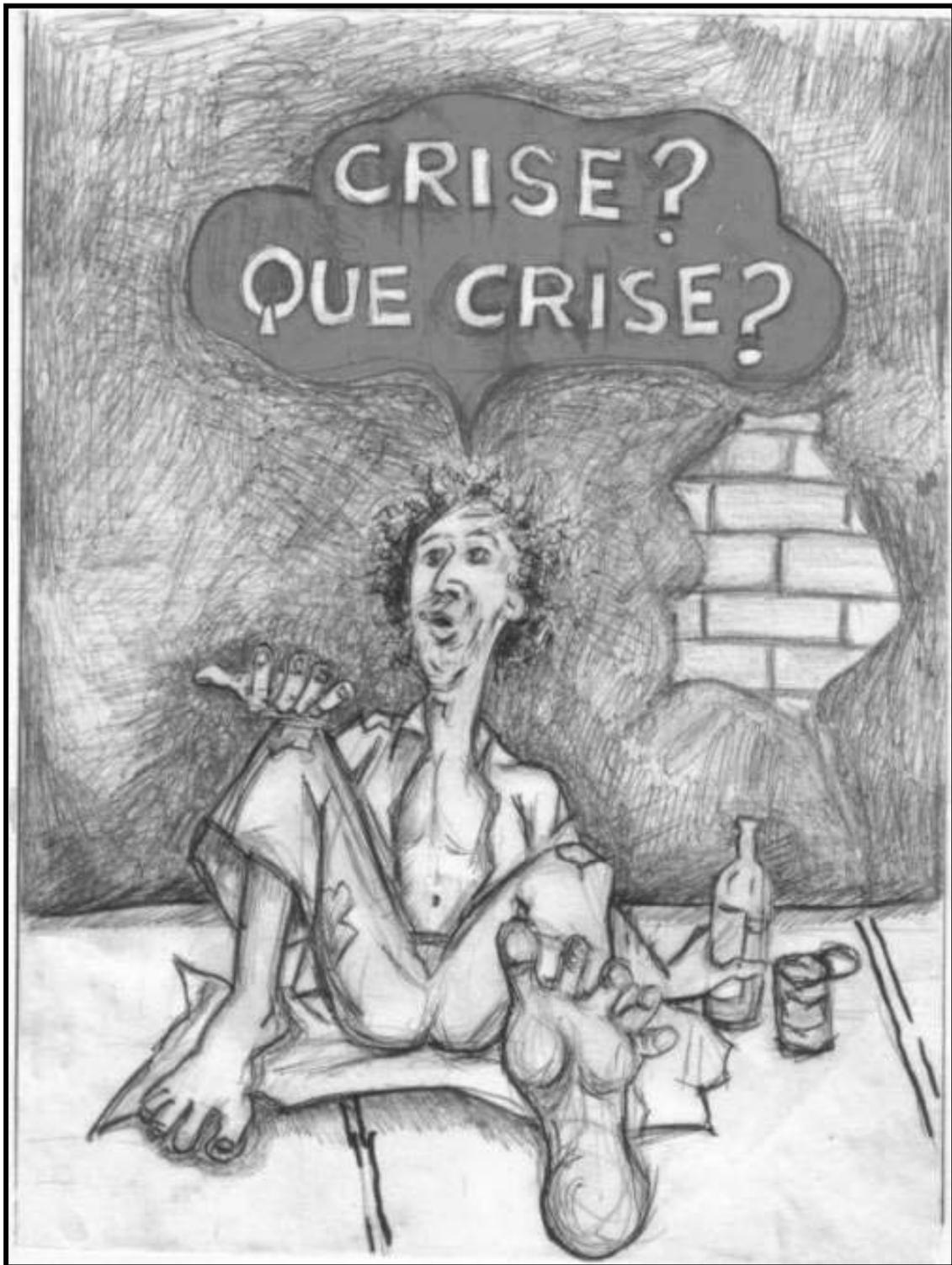
caminho a seguir para a criação de uma nova civilização. A revista Utopia sempre recusou e recusa socorrer-se da história do passado para explicar a impotência actual. Trata-se, assim, de perceber e de vivificar a anarquia a partir do presente, por forma a que possamos prescindir de viver um passado recheado de bandeiras, mitos e heróis, fazendo de nós meras figuras rituais semelhantes aos da igreja católica apostólica romana.

Em terceiro lugar, está demonstrado à saciedade que a reflexão e o discurso narrativo dos diferentes anarquismos, na grande maioria dos casos, está ultrapassado em relação à crítica que fazem do capitalismo e do Estado. Esta amorfia está bem patente na leitura que podemos fazer das publicações internacionais que chegam às nossas mãos. Neste sentido, em vez de reflectir e agir no sentido do fim do Estado que está moribundo e do capitalismo que caminha a passos largos para a sua morte, continuam a catapultar eventos históricos que foram importantes para o anarquismo do passado, assim como a divulgar autores e reflexões clássicas desajustadas do tempo presente.

Este último número da revista Utopia impresso em papel integra um dossier sobre o anarquismo, expressando a diversidade das suas manifestações sócio-históricas e culturais. A crítica do Estado e do capitalismo estão presentes na sua crise actual. A bancarrota está na ordem do dia. Estado e capitalismo desenvolvem os seus tentáculos junto das populações, tentando a todo custo escravizá-las e controlá-las. O retorno à reflexão sobre a vida e a obra de Albert Camus impõe-se. A teoria e prática da anarquia muito deve a Albert Camus. Com a morte de José María Nunes o cinema de cariz anarquista ficou mais pobre. Para a revista Utopia homenagear José María Nunes torna-se um acto histórico imperativo, de amizade e de liberdade.

A revista Utopia em papel termina com esta publicação do número duplo 29/30. Doravante, caso tenhamos capacidade para esse efeito, tentaremos dar vida à revista Utopia através da página WEB (www.utopia.pt), dando azo a reflexões e acções sobre a anarquia assentes na coincidência do espaço-tempo virtual com o espaço-tempo real.

José Maria Carvalho Ferreira
Guadalupe Subtil
Ilídio Santos

CRISE? QUE CRISE?

AVESSO DO AVESSO

GUADALUPE SUBTIL

Pseudo-crise 1

Que crise será esta de que tanto se fala mas que tão poucos a percebem e tantos a pagam? Sabe-se que tantas e tantas vezes apenas basta lançar que se está a "crescer" que todos pensam ser o "crescimento" uma realidade. Sabe-se também que se for lançado um boato de "depressão" que todos ficamos deprimidos. Logo, lançado o boato de que estamos em crise, não ligeira mas muito grave, que todos passamos a acreditar que ela existe de facto. Mas antes da crise tinha-se o quê? Abundância para quem? Enriquecimento de quem? Será esta crise tão diferente assim do que se tinha antes dela? Que crise é esta e quem a sente?

A repetição sistemática de que se está em crise serve para isso mesmo: fazer acreditar que se está mesmo para legitimamente o Estado continuar a carregar em quem sempre carregou – a quem pode extorquir o que bem entender e da forma que entender seja retirando subsídios, abonos de família, percentagens de salários e isto para falar apenas de extorsões directas.

Fica-nos a pergunta: se o roubo não é legítimo como se explica que tantos e tantos não reajam contra ele? Porque não se verificam revoltas mais consequentes contra a perca diária de direitos? A resposta só poderá estar na alienação em que vive a maioria das pessoas, por acreditarem que esta pseudo-crise difundida pelos governantes deve ser "paga" por todos e não por aqueles que as provocam como, aliás, tem acontecido desde tempos imemoriais. Já alguém ouviu falar da falência de banqueiros, ou de grandes empresários ou que a minoria mais rica venha a ser alvo de mais tributação? São sempre os mesmos a pagar claro!

Pseudo-crise 2

As pseudo-crises servem ainda para alimentar uma série de "troikanos" e "não troikanos", senão vejamos. Como é possível assistirmos impávidos e serenos às declarações do "troikano" Cavaco Silva sobre as suas dificuldades financeiras resultantes desta crise? Não é preciso ter muita lata para vir dizer que a sua pensão não lhe dá para todas as despesas que tem? Ficámos tão sensibilizados com o seu sofrimento!

Como pode vir o "troikano" Passos Coelho dizer que os portugueses são uns piegas por se lamentarem de lhes terem sido retirados subsídios (de férias e de natal)? Será que este "roubo" também o irá fazer passar por dificuldades financeiras? Mas os milhões assim sacados vão ajudar a resolver o problema de quem? Isso nunca é explicado claro, porque a sermos informados os seus planos poderiam ser gorados! Aliás informar quem quer que seja já vimos que não é apanágio destes nem da maioria dos governantes, por isso o melhor é esperarmos o quê? Ser enganados claro!

E a lata que tem o "troikano" Passos Coelho ao vir dizer que quem não conseguir aguentar aqui na terrinha as dificuldades então que emigre? E porque o não faz ele com a sua comitiva já que a ideia lhe agrada tanto? Não que a emigração não possa ser um fenómeno positivo se acaso não existissem fronteiras mundiais, mas a forma como este "troikano" colocou a questão, quis dizer aos que tenham vontade de protestar "se não estão bem aqui, então que se mudem", quase parece aquela máxima do antigo regime se "não estás comigo estás contra mim, então cala-te ou comes ou vai para o exílio".

É aliás uma destas soluções a que têm sido tomadas pelos "não troikanos". Estes, têm sido silenciados de uma forma escandalosa e escabrosa em todos os sectores de qactividade, pretendendo-se que este "cantinho à beira-mar plantado" seja monocórdico e pacífico, já que o que se está a impor "é para o bem de todos"! OH! OH! OH! Nada nem ninguém se lhes pode opor, apenas nas urnas são aceites as discordâncias. E tanto assim é que a polícia cada vez mais tem que fazer, pois quanto mais visíveis forem as "fardas" mais a ordem se mantém para garantir o cumprimento das decisões "troikanas". Quem, quantos e de que forma se têm manifestado contra a imposição de decisões anti-sociais, anti-humanas, anti-tudo como já não se via desde Abril de 1974?

Pseudo-crise 3

E o que dizer de algumas decisões "troikanas" impostas por governantes que nem sequer foram eleitos por ninguém, mas antes "repescados" para formar uma maioria autoritária e sem escrúpulos para impor tudo o que a troika e eles querem? Que dizer das sucessivas alterações de leis, direitos, prazos, legalidades e outras coisas que todos os dias nos entram pela porta dentro sem que ninguém consiga descortinar formas de as alterar? Como é possível assustar assim uma população inteira, mesmo sabendo-se que não foi toda esta que neles votou nem os mandatou para nada disto? Porque vêm hipocritamente os "troikanos" e os FMI alertarem para a necessidade de cuidado com o excesso de medidas de austeridade porque podem despoletar mais violência social? Estarão com medo da revolta que silenciosamente se vai acumulando? Que independência é a deste país que já não tem cérebros que pensem e digam em alta voz algo de jeito?

Pseudo-crise 4

E, por fim, o que dizer de ficarmos todos tão serenos e pacíficos perante tantos cortes de tanta ordem? Se é para a obtenção de mais produtividade e outras coisas acabadas em "dade", serão para enriquecer quem? A maioria das pessoas a quem são retirados todos os direitos, a "voz" e a "opinião"? Ou um povo assim assustado é mais ordenado e melhor comandado?

Esta pseudo-crise está a conduzir-nos para "ALGO" que é bem perceptível para muitos mas que já não ousam dizê-lo nem pronunciá-lo. Não o manifestam porque a MAIORIA ESTÁ CHEIA DE MEDO DO SEU FUTURO E DO FUTURO DOS QUE LHES ESTÃO PRÓXIMOS E QUE NÃO ESTÃO NO GOVERNO OU PRÓXIMO DESTE CLARO!

O que esta pesudo-crise (pseudo porque os seus argumentos são os desde sempre, nada de novo se ouviu dizer sobre as razões da mesma) tem gerado é de facto uma CRISE DE MEDO, medo que tem conduzido à inacção, ao silêncio, ao suportar de decisões que estiveram na origem de Abril de 1974. São muitos os que, tendo lutado à data de então para se obterem os direitos que agora estão a ser retirados, à data de hoje estão quietos e calados, por temerem também eles sofrer as consequências das decisões dos que agora governam e que tanto se assemelham àquelas porque lutaram para mudar. Que medo é este que tolhe as pessoas de se manifestarem contra decisões que afectam a maioria e privilegia uma minoria? Porque desistiram os lutadores de então de lutar agora? Sentem-se sem força porquê? Por terem gerado os que agora nos governam desta forma que serão muitos dos que hoje terão entre 60 e 70 anos? Sentir-se-ão frustrados por não terem conseguido passar mensagens de solidariedade, fraternidade e outras que se desejariam universais? Ficam tantas e tantas dúvidas sobre o actual "SILÊNCIO" de tantos e tantos cujos gritos após Abril eram ensurdecedores e estimulantes! ☼

DIÁRIO DE UM “LOUCO”

ALAN SILVA

Ao ser indicado para assumir a presidência da Associação de moradores do bairro em que morava, o senhor Benício aceitou-a, mas não teve, para isso, a aprovação de sua família. Pai dedicado que era participou intensamente de todas as fases da vida de seus filhos até vê-los formados. Já estava aposentado. Agora trabalhava em uma função diferente da que exercera até se aposentar, isso porque precisava aumentar a renda familiar. Sua mulher também trabalhava, e juntos construíram suas vidas. Dª Benedita era cordial com os outros, mas com ele nem tanto...

Sua chegada à Associação foi para substituir uma pessoa que fora escolhida por ter ligações com a polícia o que, de início, pareceu ser conveniente para a segurança de todos. Até que, na convivência, foram percebendo sua incompatibilidade com a função ora pretendida. Então, fora afastado do cargo. A partir daí, teve início um período de violências que ainda não se tinha visto no bairro: arrombamentos de carros, vandalismos e assaltos. Todos estes fatos ocorreram, “coincidentemente” logo após a sua saída.

A “culpa” de tudo de negativo que viera a acontecer a partir daquele momento era atribuída à Associação, e consequentemente, ao seu ”presidente”. Até aí, os problemas eram apenas externos, mas iria ficar muito pior. Numa madrugada, o senhor Benício recebera um telefonema, avisando-o que havia pessoas saltando o muro da sua garagem, mas que ele não chegasse à janela porque os indivíduos estavam armados. Ao amanhecer constatara que o carro escolhido não era o seu. Tinham danificado o carro da sua mulher, Dª Benedita.

Agora o senhor Benício vivia seu próprio inferno. Além da mulher, agora seus dois filhos também estavam em guerra com ele. A falta de apoio e o isolamento deixaram-no muito infeliz. Foi quando ele viu na morte a solução para todos os seus problemas.

Comprara o veneno. Decidira que continuaria suas atividades diárias e num momento oportuno libertar-se-ia de todos os incómodos. Sua mudança de comportamento fora notada. Para quem estava vivendo assustado, sem fome, com sobressaltos à noite, sem receber nenhuma ajuda médica ou familiar, como sair dessa situação? Isso causava preocupação. Em casa, passaram a dar buscas em suas coisas particulares, sempre que ele se ausentava. Encontraram, então, o veneno. Sem que ele tomasse conhecimento, decidiram interná-lo num hospício. O que parecia ser trágico passou também a ser cômico. Apesar da sua “loucura”, era o senhor Benício quem dirigia para todos da família, até quando saíam à procura de vaga para interná-lo. O que não ficou claro é quem traria o carro de volta caso o suposto louco ficasse internado.

Depois de muita procura, numa noite, encontraram uma vaga. O hospício estava localizado num bairro cujo nome era bastante sugestivo ”Bairro da Liberdade”.

Ao entrarem, havia um clima tenso, os “loucos” estavam agitados, ouviam-se gritos, uma movimentação frenética de funcionários, barulho de grades e outros ruídos que assustavam quem chegasse ali de forma consciente, sabendo que iria ser confinado naquele lugar.

Na recepção, após dar entrada no pedido de internação, perguntaram se o paciente em questão oferecia riscos à sociedade, o que foi confirmado por sua mulher. Percebendo o risco que ele estava correndo, pediu, então, ao funcionário para usar o telefone, ao que foi atendido. Ligou para sua irmã em busca de socorro. Ela chegou rapidamente e em tempo hábil. Assinou um termo de responsabilidade. E logo deixaram aquele lugar.

No caminho, ainda na condição de “louco resgatado”, pensou: quantos, assim como ele, são “loucos” forçosamente confinados nessa loucura dos sadios que julgam, condenam e assassinam tantas vítimas?

Sua irmã e seu cunhado acolheram-no durante algum tempo, e sugeriram que naquele período, fizesse um curso de artesanato em couro. E foi essa ocupação que, além de servir como terapia naquele momento, tornou-se sua atividade profissional na atualidade.

Atualmente, o Sr. Benício conta com o apoio incondicional de quem lhe deu credibilidade e acredita que “O OUTRO SOMOS NÓS”, por isso hoje ele é “ LOUCO PELA VIDA”.

BENÍCIO SEJA!!!

Em Prol da Anarquia

dossier

parrésia anarquista

EDSON PASSETTI

há uma beleza nos anarquismos. sobressai o belo que contorna o apolíneo e o dionisíaco em suas realizações idealistas. o belo anarquista invade e surpreende com estéticas desajeitadas, apreço pelo que é insuportável à moral e ao esteticismo, encontra satisfação nos desajeitados e inclassificáveis, intercepta suas prováveis capturas pela palatável arte de museus, colecionadores, *youtube* ou *facebook*. é o belo que escancara a fome, a própria miséria insuportável e a desglamouriza para soçobrá-la na crítica contundente da dominação, da exploração e dos processos de assujeitamentos. o belo anarquista não teme expor a si próprio no que tem de revestimento estratégico.

Sim*s*

não é preciso o corpo belo adornado com repaginações de vitrines, nem o corpo belo cultivado no que há de apolíneo idealista a qualquer época, a todas as modas, mas corpo que atravessa ruas, trabalhos, manifestações, protestos e rebeldias avessos aos atos heroicos, que hoje em dia, não constroem e não devem mais edificar mártires, mas que habilitam a moçada a tornar-se agente de participação capturadas por organizações não governamentais e o ramerrão da política e das empresas.

um *não* ao corpo sempre saudável como evidência empírica da saúde que o dispõe a uma mocidade eterna, artificial, pegajosa, endurecido por medicamentos, esbeltos em uma burra obesidade que os fazem semelhantes, *prêt-a-porter*.

não se trata de um corpo abandonado à grandeza da alma, às boas intenções, às afinidades eletivas, como dóceis e participativos agentes de cidadania calcada em deveres e punições, excremento edulcorado da prevenção geral governada por leis e normalizações, pessimista de plantão e otimista de toda hora, deus da verdade da razão na qual se educa para a obrigação e se torna devoto de outros deuses, exercitando-se, simultaneamente, como pastor e rebanho, monitorando a cada um e a todos, em nome da democracia e das diversas máscaras sobrepostas do empreendedorismo, amante do ecologismo, em suas diversas variantes, fazendo-se parceiro na caça frenética pelo controle da situação, sustentados e sustentáveis, verdes e maduros, sociais e políticos.

o belo anarquista não dá as costas ao que se

passa. está pela internet, nas ruas, na política radical, nos escritos, nas minúsculas intervenções no trabalho, na ocupação, no amor e na amizade repletos de paixão.
os anarquismos sempre foram práticas com paixão. o belo anarquista é múltiplo, feminino e criança, está na natureza porque somos a natureza, bichos indomesticáveis, árvores e rizomas expandidos sem fronteiras, e não há quem possa dizer que esta ou aquela é a melhor alimentação, habitação, jeito de revolver e inventar modos de vida comprometidos com a liberdade.
o belo da liberdade é saber que não se experimenta sem concessões, de jeito aberto e despojado, para ir ao encontro das diferenças incapazes de serem domadas por qualquer agente centralizador em seu nome, em nome da liberdade. emancipar-se do humano, deste trajeto retilíneo, pavimentado e já esburacado de uma incontrolável revolução que não cessou e que não alcançou o horizonte demarcado por homens iluminados.

sem partidas ou chegadas

situados no meio do caminho, entre fluxos que atravessam redes e as deixam atônitas por não poderem capturar, ultrapassamos seus nódulos, pontos de comunicação, certificações e programas.

transitar pelo ar que passa pelo nosso corpo, a água de rios, lagos, mares e oceanos, as labaredas, a poeira, a areia, os cascalhos, as raízes, o capim, o fruto apodrecido que germinará, inevitavelmente, caso não passe por ali um agente de limpeza, os recicláveis da matéria abandonada a ser lucrativa, cooperativada, acolhedora à máquina que determina a produção, ou uma criança que fará deste caroço sua bola de futebol numa atitude livre.

livres do progresso, do desenvolvimento determinista das forças produtivas e suas dignas ou não dignas relações de produção societais, das comunidades tradicionais e alternativas; livres e sem destino a transitar pela superfície do planeta, sentindo nos pés a vida borbulhante da lava sob o que está incrustado, os efeitos de suas erupções e deslizamentos, pressentindo a aragem fria das geleiras, as ondulações das águas, as marés altas e baixas, os buracos na terra, no mar e os buracos negros no universo repleto de estrelas ainda apagadas e que não conseguimos ver; seguindo a rota estelar de navegadores, bússolas sem imã, sem condutores e orações litúrgicas ou normativas, sem ecumenismo, sem decifrar o que se convencionou chamar de sobrenatural, sem temer nossa inteligência diante da surpresa; sem trabalhar para o outro, sem patriarcas e matriarcas, tabus; com um tanto de uma cultura inesquecível, não só porque recente e epidérmica em jarry, artaud, kafka, beckett, e tantos outros a descrever o lixo civilizatório, mas que ainda suportará um tanto do lirismo de lorca, das escritoras anônimas, dos anarquistas inominados em enciclopédias, wikis, coletâneas e famigeradas biografias.

no meio do caminho com anarquistas nomeados, com todos aqueles cujas vidas são lembradas em defesa do coletivismo, comunalismo, comunismo, primitivismo, individualismo e todos os *ismos* que estão atrás e no presente exigindo serem revistos, ultrapassados, sem esquecer suas histórias ou atirá-los no depósitos seletivo da memória, sem o mais verdadeiro e com todas as verdades parresiásticas proferidas, com coragem, diante de qualquer superior.
nada de superior; nada além daquela sua própria hierarquia móvel em função da liberdade, sem partidas ou chegadas, acontecendo no presente.

para a *utopia*, a revista

conheci a revista *utopia* por josé maria carvalho ferreira, o zé-maria, um sujeito nada normal, anarquista na pele marcada pela vida de camponês, trabalhador de fábrica e professor de uni-

versidade, grande em sua baixa estatura física, enorme coração, de escrita contundente e fina como uma adaga, incansável e doidão.
ele me apresentou a *utopia* para qual escrevi algumas vezes como sou ou como estava naquele momento, livre para externar análises e rebater a fácil vida dos comentaristas.
a revista experimentou diagramações, provocou o belo incontido em palavras, desenhos, espaços, capas, objeto de apreço por quem aprecia livros e que, hoje em dia, foi barateada por meio eletrônico: como é caro manter uma revista anarquista! também o sei, não é de agora, por relatos, notícias, agruras convividas, ou piadas. anarquista é *duro*!, não tem dinheiro: isso tem um tanto de verdadeiro, outro tanto maior de fantasia.

as revistas anarquistas não passam mais de mãos em mãos, são alimentadoras de xerox, de *scanners*, de cópias disponibilizadas na internet. melhor para os anarquistas quando acontece este último caso.

mas perdemos o objeto nas mãos, o quinhão a mais de sua beleza apolínea-dionisíaca. agora vai como tantas outras para a tela fria do monitor dos garotos e garotas que sabem ler com desenvoltura na tela e ajeitam modos de anotar, sublinhar e de repassar a seus amigos. sei lá se irão parar nas redes, mas alguém as moverão para ultrapassar os seus nós, programas e certificações.

utopia se transformará, no meio do caminho, livre, em revista eletrônica, pelas mãos e corpo de zé-maria e todo o povo que anda com ela, não como fantasia, quimera, idealização, mas com o que sempre eu pensei que fosse e é: uma heterotopia, este lugar de fazer agora, tão ao gosto de parresiastas, de anarquistas que não adormeceram sobre livros, nem diante do computador como um *hikikomori*, como se diz no japão sobre pessoas que deixam a vida passar dia e noite, até adormecerem diante de um monitor de computador satisfeitos com o senhor google e seus parentes.

utopia não sairá de cena como as utopias anarquistas, mudará de espaço. a todos nós que entramos e saímos bem quistos pela revista *utopia* e em especial ao zé-maria por propiciar registros de nossas experimentações de liberdade, um brinde à *nossa saúde libertária*

.

ADEUS À UTOPIA… e venha o que vier!

CLAIRE AUZIAS

Abril de 2011, último aviso

A revista tem vivido. Cada para o seu Outono, e as suas folhas, destacadas a partir da agora no novo mundo, têm o destino no húmus de terras fertilizadas. Podemos orgulhar-nos de terminar esta aventura sob o signo das revoluções árabes. Vimos pior como túmulo das utopias.

Assim, saudando os nossos amigos, os meus que estão dentro, aqueles que eu amo há muitos anos, que escolheram viver em casa, não na sujeira de humilhação ocidental, aqueles que aprenderam tudo neste mundo que ignoro, esta é minha despedida no voo da Utopia, Mustapha, três revoluções numa só vida, um dos quais ele inspirou imensamente, Jamel, minha juventude que nunca deveria ter-se perdido na lama palestiniana, àqueles que me narram semana após semana as assembleias gerais de Tunis, é para eles que eu termino Utopia, porque eles retomaram a tocha.

Uma revolução que não se ganha no campo da luta, perde-se pela metade. A Espanha ensinou-nos: Kadafi mete-o em prática todos os dias e sabe-se que ele quase ganhou a sua guerra. Pelo menos nas suas aparências de vaidade. Com custo de milhares de mortos. Nós olharemos a África Sub-Sahariana numa outra perspectiva, com os seus mercenários, adquiridos a um preço vil, com bandidos de todos os feitios. No mais somente a França-Africa. Um continente armado de reserva anti-revolucionário, naturalmente fabricado pelo ocidente. Tenho confiança que a China saberá utilizar as competências no tempo certo e desde que tenha necessidade para esse efeito.

Se o mundo árabe, (com excepção da Líbia), perde a sua luta pela democracia, nós seremos de novo cadáveres ambulantes, prisioneiros de outras ditaduras, como dos poderes de extrema-direita da Europa e oligarquias da África, de mãos dadas. A Ásia terá ela a energia de retomar o combate pela vida no planeta Terra? Ontem uma polícia indiana matou um manifestante antinuclear. A polícia é planetária, como a ganância dos coveiros do universo.

Honra àqueles que já caíram através das balas de seus carrascos, honra aos que lembraram ao mundo o que significa um ser humano, honra aos que vão morrer pelas nossas utopias.

Lisboa, 18 de Abril de 2011 ☼

ANARQUIA E O DEVIR REVOLUCIONÁRIO

JOÃO DA MATA ROSA CESSE NETO*

* Doutorando em Sociologia Económica e das Organizações pelo ISEG/UTL

RESUMO

A partir do conceito de “Materialismo Hedonista”, presente na obra do filósofo francês Michel Onfray, procuro analisar as possíveis formas de intervenção política na atualidade, após a derrocada dos partidos comunista no mundo, especialmente com a queda do Muro de Berlin. A influência libertária em seu pensamento faz valorizar a ação cotidiana em detrimento das formas de atuação das políticas tradicionais, como os partidos políticos e a democracia. O autor critica a associação exclusiva entre o poder e o Estado como *locus* privilegiado de ação política. Ao contrário, privilegia a ação de modo local, produzida no aqui-e-agora. Onfray defende com isso um *devir revolucionário dos indivíduos* como uma possível forma de ação libertária no presente. A partir de Maio de 68, Onfray vê o surgimento de uma ruptura epistemológica capaz de dividir, entre o velho e o novo, o homem e o humanismo de um lado e o indivíduo soberano apto a governar-se do outro lado. O aparecimento de um indivíduo singular e livre-pensador é visto por ele como um incessante movimento de transformação. Para ele, o ideal arcaico de revolução social, entendido através da tomada do poder e da implantação de qualquer outro, mesmo que este se afirme como libertário, não tem sentido. A esta utopia superada, o que lhe interessa é o instantaneísmo criador de identidades hedonistas em política, no ato de qualquer prática existencial do presente. A atitude libertária se dá no aqui-e-agora, em experiências que buscam relações horizontais, combatendo hierarquias presentes tanto nas sociabilidades capitalistas quanto nos socialismos de Estado. Para tanto, a valorização do individualismo passa por uma oposição permanente a qualquer forma de poder que se coloque na relação com o outro, criando uma resistência contínua e uma insubmissão feroz.

Palavras-chave: Michel Onfray; Materialismo hedonista; Anarquismo; Individualismo.

Pretendo mostrar neste artigo, como, a partir da obra do pensador contemporâneo francês Michel Onfray e especialmente tomando de empréstimo seu conceito de materialismo hedonista, seja possível pensar uma atitude rebelde e militante no cotidiano a partir da derrocada do sonho marxista após a queda do murro de Berlim. Agora que se completam vinte anos do início dos acontecimentos definitivos que marcaram o fim do bloco comunista e a expansão do capitalismo hoje hegemônico e globalizado, resta-nos pensar novas formas de atuar no campo ético e político como alternativo viável e eficaz.

Há alguns anos, Michel Onfray apareceu na cena intelectual da França como um nietzschiano iconoclasta, defensor de um hedonismo atualizado ao tempo presente. Hoje, Onfray é doutor em Filosofia e um dos ensaístas mais populares e prestigiados de seu país. Pouco a pouco suas obras estão sendo traduzidas para outros idiomas e espalhando-se por vários países do mundo.

Michel Onfray: materialismo hedonista

Nascido em Argentan, na França em 1959, lecionou por vinte anos em um liceu para secundaristas até criar a Universidade Popular de Caen em 2002, no norte do país, onde ministra aulas diárias e gratuitas de filosofia, política, psicanálise e artes junto a outros filósofos para um público eclético. As aulas são gravadas e difundidas pela rádio pública France Culture e tornaram-se sucesso de audiência. É considerado por alguns leitores o sucessor de Michel Foucault (1926-1984), especialmente por ter popularizado suas idéias, assim como as de Gilles Deleuze (1925-1995). Onfray tem se tornado um autor conhecido per defender um materialismo hedonista, onde propõe o direito do ser humano ao prazer. No entanto, suas publicações também abordam temas como a política, a gastronomia, a atualidade, a história da filosofia, a pedagogia libertária e a estética, além de editar um jornal hedonista. A julgar pelas declarações de Onfray, a sua proposta filosófica se quer inserida no cotidiano, articulada a experimentação com o real.

Seu materialismo hedonista está inspirado em filósofos que vão desde Aristipo de Cirene no período pré-socrático da Grécia antiga até o Marquês de Sade, entre outros. Situando-se no campo da moral, sua teoria hedonista também nos leva a pensar numa estética generalizada, inspirada em Marcel Duchamp, que permita incluir a ética na estética. Os seus debates buscam incluir questões: como se fabricar uma subjetividade pós-moderna? Que ética é possível para pensar o tempo presente? Como superar o cristianismo e voltar a situar o corpo no centro da intersubjetividade?

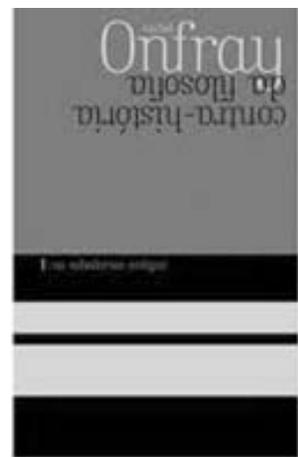
Ao definir-se como um "nietzschiano de esquerda", Michel Onfray inspira-se em Georges Palante, um dos primeiros leitores de Nietzsche na França que assumiu uma posição de esquerda. Palante demonstrou como se pode ser nietzschiano e ser de esquerda, assumindo e difundindo esta postura. Ele foi um dos primeiros a fazer esta união singular entre Nietzsche e a esquerda, ainda na França pré-Segunda Guerra Mundial. Depois de Palante vieram Roger Caillois e Georges Bataille, e por fim Foucault e Deleuze: três

gerações que, segundo Onfray, leram Nietzsche a partir de uma postura de esquerda.

Influenciado também por pensadores libertários como Gustave Blanqui (anarquista francês do século XIX), Michel Onfray indaga como se pode ser anarquista hoje em dia: longe das máquinas revolucionárias, como os partidos socialistas, por exemplo, que aspiravam à derrocada do Estado e a criação de uma sociedade ideal. Onfray interroga-se sobre isso, quando pensa no início de um novo milênio, sobre o anarquismo na atualidade e numa “filosofia libertária, levando em consideração duas guerras mundiais, o holocausto de milhões de judeus, os campos de concentração do marxismo-leninismo, as metamorfoses do capitalismo entre o liberalismo desgrenhado dos anos 70 e a globalização doas anos 90 e, principalmente o pós-Maio de 68”. (2001. p. 14). Segundo o autor, para pensar o anarquismo hoje é preciso atuar aqui e agora, libertariamente, na relação consigo mesmo, com os demais e com o mundo. Assim, conclui que hedonismo está para a moral assim como o anarquismo está para a política: uma opção vital, e em sua perspectiva, intimamente imbricado. Esta noção de vida libertária que o autor defende é a proposta de um anarquismo visceral, cotidiano e que se dê na esfera da micro-sociedade, procurando combater as hierarquias que se estabeleçam enquanto jogos de poder nas relações humanas.

A trajetória intelectual de Michel Onfray mistura-se com sua história pessoal. Os primeiros anos de vida próximos à fábrica; a morada no pensionato; o encontro com o anarquismo; a curta e angustiante vida de proletário; a demissão marcante do emprego fabril e o contato com as obras de Marx e Nietzsche foram algumas das passagens em sua história que tornaram-se determinantes para seu pensamento. Estudou letras, depois filosofia e com pouco mais de dezoito anos, Onfray entra em contato com a obra de Marx e o conseqüente desencanto com o que observava das experiências soviéticas. Ao fascínio com o pensamento de Nietzsche, juntaram-se as obras de anarquistas como Max Stirner e seu individualismo radical, Mikhail Bakunin, Jean Grave, Pierre-Joseph Proudhon e Gustave Blanqui, pensadores libertários cujas obras o faziam ver proximidades maiores que incongruências com a obra nietzschiana. Estes fatos parecem marcar profundamente seu pensamento filosófico quando afirma: “Eu não imagino uma filosofia sem o romance autobiográfico que a torna possível”. (2001.p.15). Assim, esta é uma preocupação do autor: estabelecer uma relação direta entre seu pensamento e uma militância prática na forma de fazer filosofia e política. Onfray vive de seus direitos autorais, não mantém nenhum cargo público, seja em universidades ou qualquer outra instituição. Com estes recursos mantém sua experiência em pedagogia libertária, colocando-se de maneira autônoma e independente em sua ação.

Atualmente na Universidade Popular de Caen, além das aulas e seminários que organiza, Michel Onfray dedica-se ao mais amplo e ousado projeto de sua carreira: percorrer a história da filoso-

fia e buscar figuras que foram "esquecidas" na história oficial. Com a intenção de criar uma Contra-História da Filosofia, Onfray opõe-se a uma filosofia idealista, espiritualista, ascética, em favor de uma filosofia materialista, sensualista, utilitarista, pragmática, ateia e corporal. Michel Onfray traça uma galeria de retratos intelectuais, na qual são referidos, para além de Demócrito; Diógenes, o cínico e Lucrécio; filósofos frequentemente marginalizados. Sua filiação ao pensamento filosófico segue uma forma múltipla, numa alusão à Deusa grega Métis, que deu origem a um modo do saber que é conjuntural, nascido do encontro de circunstâncias. Esse saber é por definição instável e múltiplo, que fabrica-se e/ou inventa-se, em um tempo instantâneo, embora referido a uma infinitude. Dessa forma, Onfray vai confeccionando seu pensamento na união de personagens variados, procurando uni-los num saber coerente com sua proposta filosófica libertária e hedonista. Sua trajetória na elaboração do materialismo hedonista faz com que se contraponha abertamente ao ideal ascético e ao platonismo.

No bojo de seu materialismo hedonista, Onfray defende uma interessante possibilidade de atuar politicamente na esfera cotidiana. Em "Política do Rebelde" (2001), Onfray desenvolve algo que começou a ser formulado em "A Escultura de Si" (1995): uma visão política do anarquismo mais contemporânea, onde "o anárquico está para o anarquista assim como o monarca está para o monarquista" (2001. p.55). A postura rebelde, insurgente e anárquica lhe é bem mais atraente uma vez que se dá em intantaneísmos e em práticas libertárias, bem mais que em doutrinas mesmo as anarquistas.

Segundo Onfray, as propostas e ações do pensamento anarquista produzidas no século dezanove e que marcaram o movimento libertário, especialmente nas obras como as de Mikhail Bakunin e Pierre-Joseph Proudhon nomes importantes da ideologia libertária, não podem ultrapassar sua época. Michel Onfray argumenta que as propostas e as ações do pensamento anarquista produzidas no século dezanove e que marcaram profundamente o movimento libertário, estão vinculadas a uma época, fazem parte de um momento social e político específico. Para Onfray, o pensamento anarquista clássico, produziu um conjunto de teorias com inegáveis contribuições nos campos da ética, da política, da sociologia e da economia, mas que não poderiam simplesmente atender as atuais características de complexidade que o capitalismo contemporâneo produz. Sem descartar estas influências do passado, procura atualizar a proposta libertária, seguindo inclusive as contribuições de Michel Foucault e Gilles Deleuze sobre a sociedade disciplinar e a sociedade de controle, respectivamente.

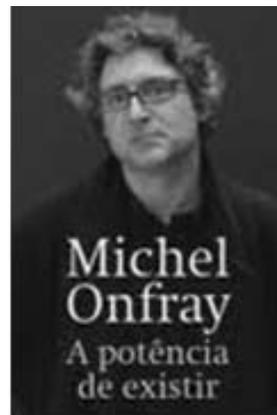
A influência libertária no pensamento de Onfray faz com que o autor valorize a ação cotidiana em detrimento das formas de atuação das políticas tradicionais, como partidos políticos e a democracia. Critica assim a associação exclusiva entre o poder e o Estado como *locus* privilegiado de ação política. Ao contrário, privilegia a ação de modo local, produzida no aqui-e-agora, nas atitudes do cotidiano e nas relações mais diretas. Inventar sociabilidades libertárias é o desafio, pois, ao anárquico que está interessado em criar

formas de resistência ao amplo poder do capitalismo.

É assim que Onfray defende um *devir revolucionário dos indivíduos* como uma forma possível de ação libertária no presente. Esta noção é mais bem desenvolvida em "A Política do Rebelde" (2001), livro de vertente mais política do autor. A partir dos acontecimentos de Maio de 1968, Onfray vê o surgimento de uma ruptura epistemológica capaz de dividir, entre o velho e o novo, o homem e o humanismo de um lado e o indivíduo soberano apto a governar-se do outro lado. O surgimento de um ser singular e livre-pensador é entendido por ele, como um incessante movimento de transformação. Um contínuo devir revolucionário visto pelo autor como um movimento anárquico e cotidiano. Segundo Onfray, "a revolução à maneira de golpe de Estado está morta, viva a revolução pelo modo libertário, molecular, para dizê-lo com as palavras de Deleuze e Guatarri". (2001. p.182). Investindo nesta perspectiva, para o autor, surge também a necessidade de lutar contra a microfísica do poder local e global, onde se dá o desdobramento do homem e o redobramento do indivíduo para uma libertação da sujeição do mundo. E segue em sua afirmação, lembrando que "(...) o anúncio do Deus morto proferido por Nietzsche, o do falecimento do homem feito por Foucault, liberam o terreno para um novo nascimento no qual o humanismo e os direitos do homem desaparecem, pela pura e simples razão de que a figura solicitada pelos votos dos nietzschianos franceses torna caduco o recurso aos aparelhos ideológicos destinados à reciclagem ou à aniquilação dos impulsos e das energias reivindicadoras. Deus celebrado, o homem civilizado não produziria, *realmente*, senão a alienação e a servidão, o empobrecimento, o enfraquecimento dos indivíduos, seus sacrifícios aos leviatãs multiplicados".(2001. p. 158).

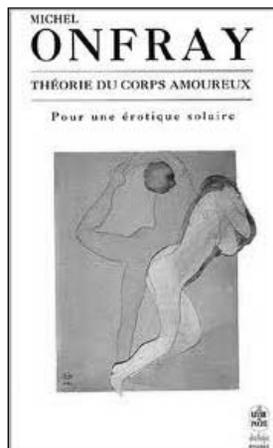
O ideal arcaico de revolução social, entendido através da tomada do poder e da implantação de qualquer um outro, mesmo que este se afirme como libertário, não tem sentido no pensamento de Onfray. A esta utopia superada, o que lhe interessa é o instantaneísmo criador de identidades hedonistas em política, no ato de qualquer prática existencial do presente, procurando mostrar-se sempre que possível alegre e prazerosa. A atitude libertária hedonista se dá no aqui-e-agora, em experiências que buscam relações horizontais, combatendo hierarquias que estabeleçam os jogos de poder tão presentes nas sociabilidades tanto capitalistas como marxistas. São as heterotopias, conceito defendido no período do chamado "último Foucault", que Onfray parece se apoiar para defender tal devir revolucionário, onde a atuação individual de colocar-se de maneira rebelde contra as práticas de poder traz por perto e ao lado a luta libertária dos anarquistas.

Para tanto, a valorização do individualismo passa por uma oposição permanente a qualquer forma de poder que se coloque na relação com o outro, criando uma resistência contínua e uma insubmissão feroz. Entretanto, como foi colocado, o autor parece acreditar e investir mais numa possibilidade de anarquismo na esfera individual, mesmo que esta esteja em permanente articulação com o outro, deixando lacunas para pensar a sociedade em termos de uma macro-estrutura. Segundo ele, o Estado deixa de ser *lócus* de ação política, para voltar-se à esfera do micro-social. Isto fica claro quando o autor se posiciona em relação às formas tradi-

cionais de atuação anarquista no presente: "Um pensamento anarquista contemporâneo deve romper com este fetichismo do Estado, pois este só se reduz a uma maquinaria, sem nenhum coeficiente ético, apenas um mecanismo que obedece a ordens que se dão e se transmitem. A contradição entre Estado e liberdade desaparece ao mesmo tempo em que a sociedade de controle substitui a sociedade disciplinar" (2001. p. 171).

É neste panorama que surge o individualismo de Max Stirner, visto por Onfray como um elemento constituinte de atitude libertária no presente. Voltando-se para a construção de seu próprio projeto existencial, o hedonista se afastará de qualquer noção de universalidade, pois acredita que esta tende a prejudicar o singular. Sua união com o outro se dará sem que prejudique seu cálculo de desejos, dentro de uma perspectiva individualista, ou seja, obedecendo a soberania de si e respeitando a do outro.

O pensamento de Max Stirner foi por muito tempo marginalizado dentro do próprio movimento libertário. Situando-se na contramão da tradição socialista e à margem de valores defendidos e expressados pelo anarquismo como a cooperação, o apoio mútuo e a solidariedade, o anarco-individualismo defendido por Stirner tornou-se um manifesto radical em defesa do *eu*. Onfray o resgatará, buscando em seu pensamento a defesa da prática individualista exercida por seu Condottiere. Defende que esta é a principal forma de ação política dentro do atual cenário, onde as ideologias coletivas mostraram seu fracasso. Michel Onfray pensa uma proposta libertária que se dá na prática, nos espaços da micropolítica. Neste sentido, Stirner será de grande importância, uma vez que ele pensa a ação anarquista a partir do próprio indivíduo. Para Stirner (...) "a minha liberdade só será perfeita quando for o meu...*poder*; mas, tendo este, deixo de ser simplesmente livre e passo a ser 'proprietário de mim'"(2004. p.135). Esta noção será utilizada por Onfray ao pensar a postura do hedonista como condutor de si mesmo, criador de seus caminhos. Sua soberania se dará em seus atos e se construirá sem fórmulas ou manuais, mas na experimentação, no encontro com o real e no exercício de sua diferença.

Ao pensamento individualista e libertário de Stirner, Michel Onfray soma a figura do *anárquico* de Ernest Jünger, presente em um de seus romances e realçado na imagem do rebelde. Proscrito e rejeitado pela sociedade, o anárquico optou pela solidão dos bosques por não reconhecer a autoridade que considerava ilegítima. Sua resistência é solipsista e com ela a recusa por uma ordem social que não cessa em tentar moldar singularidades ao interesse coletivo. Ao anárquico, o que importa é a preservação de sua independência, tornando-se um ser de difícil cooptação pelo jogo do poder societário. O anárquico definirá seus encontros baseando-se na realidade que se mostra diante de si, nunca numa lei já existente, que se defina em nome de um coletivo. A construção por espaços de liberdade ocorre na relação direta com o real, descartando qualquer condição que não se situa nesta esfera. Segundo Onfray, (...) "o anárquico só está interessado pelo poder exercido sobre si mesmo e só quer reinar sobre sua energia próxima. Daí seu desprezo pelos jogos praticados pelos outros – aqueles que não se pertencem mas gostariam de reduzir o mundo aos seus caprichos".(1995. p. 55).

Defender uma postura anárquica, vivida por seu personagem conceitual, o Condottiere é o contorno encontrado por Onfray para valorizar um rebelde em contínua resistência às práticas de poder, que as considera máquinas devoradoras de potências. Para Onfray, mais importante que qualquer doutrina anarquista, qualquer manual ou conjunto de princípios, atuar de maneira anárquica significa construir na prática

espaços de autonomia no presente. Seu pensamento político anarquista cruza com a ética hedonista para torna-se, na aposta do autor, uma possibilidade de construção de novos modos de existência, mais libertário e prazeroso. Como vimos, Maio de 68 estabeleceu esta ruptura, colocando ao centro do debate o indivíduo soberano em busca de sua autonomia. Neste sentido, o materialismo hedonista luta para estar coerente com estes princípios libertários em defesa das diferenças individuais. Segundo Onfray, "Longe dos futuros radiantes e dos amanhãs que cantam, pacificados, é preciso pensar no *devir revolucionário dos indivíduos*, única ética pensável para um libertário na virada do milênio' (2001. p. 182). O Condottiere assume desta forma para Onfray, uma atitude rebelde contra o que possa diminuir, abater ou enfraquecer sua potência; da mesma maneira que deixa de acreditar em qualquer movimento que o leve a identificar o bom com aquele que segue o caminho da mediocridade. Não faz de seu capricho uma ordem, refletindo sua ação diante das atitudes vividas para não transformarem-se em mecanismos de imposição ao outro.

Como tentamos mostrar, o filósofo francês Michel Onfray defende ainda que seus fins éticos tornem-se também estéticos, ou seja, que seus atos tragam junto a beleza, a elegância, a grandeza e a excelência. É assim que Michel Onfray indaga: "Onde se encontra então o Condottiere? Quais são as virtudes seguras para uma figura ética que também faz da estética a sua maior preocupação? Ateu, nominalista e libertário, com certeza. Misto de dândi, de único, de samurai, ele lembra também o anárquico de Jünger, concordo. Enfim, ele culmina na expressão da bela individualidade. (...) Porque o Condottiere detesta a imbecil fatuidade dos tolos, todos inteiramente inchados de sua própria inconsistência. Às virtudes cristãs da humildade, às práticas pervertidas dos adoradores de si mesmo, ele opõe um narcisismo flamejante, um orgulho justificado". (1995. p.57).

É neste panorama que o autor aproxima a política da ética, elevando seu projeto filosófico do materialismo hedonista à defesa de um modo de vida. Ao defender o devir revolucionário dos indivíduos, Onfray propõe uma estética da existência hedonista articulada a uma postura rebelde no campo político. O anarquismo revisitado, especialmente na prática anárquica é a forma encontrada pelo autor como resistência às práticas de poder no presente. Uma tarefa ousada pretendida pelo autor, mas não mesmo instigante diante de um mundo dominado pelo capitalismo que aniquilou sonhos e utopias.

Referências Bibliográficas

FOUCAULT, Michel, *Coleção Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir*. Potrópolis: Vozes, 1975

FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogia da Moral.* São Paulo: Brasiliense, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich, *Assim Falou Zaratustra.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ONFRAY, Michel, *A Arte de ter prazer: por um materialismo hedonista*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ONFRAY, Michel, *A Escultura de Si: a moral estética.* Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

ONFRAY, Michel, *A Política do Rebelde: tratado de resistência e insubmissão.* Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

ONFRAY, Michel, *O Ventre dos Filósofos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.

ONFRAY, Michel, *A Razão Gulosa: Filosofia do Gosto*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

ONFRAY, Michel, *Teoria do Corpo Amoroso – Para uma erótica solar.* Lisboa: Temas e Debates – Actividades Editoriais, 2001.

ONFRAY, Michel, *Traité d'athéologie - Physique de la métaphysique*. Paris: éd. Grasset, 2005.

ONFRAY, Michel, *Féeries anatomiques - Généalogie du corps faustien*. Paris: éd. Grasset, 2003

STIRNER, Max. *O Único e a sua Propriedade.* Lisboa: Antígona, 2004. ☼

anarquismos hoje? breve nota sobre a luta anarquista em tempos de democracia e internet

acácio augusto

* Acácio Augusto é integrante do Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade Libertária, www.nu-sol.org) e escreveu, em parceria com Edson Passetti, *Anarquismos e Educação*, pela Editora Autêntica, 2008.

As lutas, ataques, ações diretas, escritos e análises dos anarquistas, formuladas e experimentadas, desde meados do século XIX, permanecem no que se convencionou chamar de história moderna com impressionante atualidade. Longe de querer apontar uma causalidade para ações desses homens que desafiaram as convenções e comodidades dos seus tempos, pode-se afirmar que em grande medida essa perspicácia e assertividade da análise libertária decorrem, em grande medida, de muitas desses registros de luta derivarem de experiências diretas, lutas imediatas, combates presentes, que passam a compor um legado de ataque radical à política. É em Pierre Joseph Proudhon, esse inaugural instaurador da palavra anarquia descolada de sua conotação pejorativa, que se encontra a procedência dessa atitude: o fato precede a idea.

Pincemos alguns desses ataques. Hoje, qualquer estudante de ensino médio (preliminar à entrada na faculdade) sabe da oposição resoluta dos anarquistas ao voto e ao sistema de representação parlamentar. O que muitas vezes se esquece, inclusive entre anarquistas, é que uma procedência importante dessa recusa do sistema eleitoral decorre da experiência de Proudhon como parlamentar entre os congressistas da Primavera dos Povos, em 1848, na França. Mais do que um fato histórico e menos que um ato fundador, o importante é notar que a atitude incorporada à prática dos anarquistas decorreu de uma luta direta, da disposição de um homem envolvido num combate imediato em agir, inclusive contra sua vontade, contra o que lhe parecia o melhor a fazer diante da euforia popular que irrompia naquele momento e que, ao final, produziu uma reação que fortaleceu os nacionalismos na Europa, como temia o próprio Proudhon. Um salto na história e na geografia e teremos a recusa de Edgard Leuenroth, na segunda década do século XX, no Brasil, recusando o lançamento de seu nome a uma candidatura política, o que lhe valeria a libertação da prisão a qual estava constrangido sob a acusação de mentor intelectual do saque ao moinho Santista durante a greve de 1917, na cidade de São Paulo.

Acontecimentos com atitudes libertárias como essas poderiam se desdobrar. A postura de Emma Goldman diante da Revolução Russa (1917) ou mesmo as controvérsias em torno da ação direta de terroristas anarquistas como Émile Henry, que explodiu não apenas os cafés freqüentados pela burguesia, mas as certezas em torno da melhor maneira de organizar o movimento anarquista que rumava em direção às formulações dos anarcosindicalistas; despertando a reprovação de militantes consolidados como Errico Malatesta e Piotr Kropotkin. A história dos anarquismos permitiria estender em inúmeros acontecimentos como estes, mas não é este o objetivo aqui. A questão a se colocar diz respeito às lutas dos anarquismos hoje. Partindo dessa referência é possível afirmar que entre libertários não existem valores anímicos, princípios a priori ou condutas definidoras. Recuperar alguns episódios das lutas anarquistas não implica exercício de erudição ou coleção de fatos retirados de livros, mas exercício potente da memória das lutas. O importante a frisar é que o diagnóstico e a atitude de libertários sempre decorrem de uma luta, de um enfrentamento que busca avançar

quebrar muros, romper fronteiras, derrubar grades.

Escrever, hoje, para uma revista como Utopia impele a levantar questões, ainda que brevemente, sobre a condição hodierna das lutas anarquistas. Fechando um pouco mais o foco, ao menos apontar lutas da história recente dos anarquistas e questões a partir delas. Hoje, não apenas o estudante de ensino médio tem acesso — seja em seu livro didático ou na internet — às informações e/ou a alguns conceitos, lutas ou mesmo princípios vinculados ao que, por vezes, é genericamente denominado de os anarquistas. Mesmo em torno do que se poderia chamar de uma literatura especializada, encontra-se ressonâncias de um certo despertar da anarquia. Há mesmo, e isso se costuma localizar a partir dos movimentos antiglobablização, análises que tencionam uma leitura dos chamados novos movimentos aproximando-os às ações e modos de atuação do que se convencionou chamar de anarquismo clássico. E não faltam referências ou argumentos para isso. Darei três notícias de hoje, 2011, que poderiam corroborar essa tese de um despertar anarquista, com risco de fazê-lo sem a preocupação, nesse momento, de referenciar cada uma delas: 1) estamos nesse momento no Nu-Sol finalizando uma pesquisa muito pontual acerca dos anarquismos na internet; em termos quantitativos o volume de escritos, comunicados, páginas e e-mails é no mínimo significativo, gerou enormes tabelas com variados interesses específicos, embora com uma regularidade do debate sobre anarquismo organizado; 2) também acaba de chegar no correio do Nu-Sol, da belíssima coleção Utopia Libertária, realizada por um enclave editorial de associações da Argentina e do Uruguai, o livro de Daniel Barret (Rafael Spósito), “Los sediciosos despertares de la anarquia”; em seu capítulo dois, há um inventário exaustivo de grupos, associações e editoras anarquistas em toda América Latina, usando como ferramenta principal, novamente, a internet. 3) a lida diária, as notícias que chegam, também, por e-mail, dão prova de uma presença significativa dos temas e dos anarquistas na universidade, não apenas no Brasil.

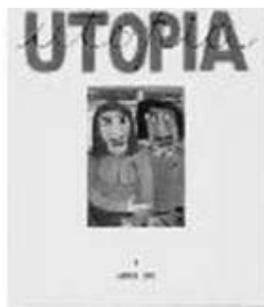
De imediato, a questão a ser colocada como mote de uma conversação entre libertários é qual o efeito de tanta comunicação? É claro que tamanha abrangência de produção e interesse pelos anarquismos deve ser vista com disposição e alegria, mas cabe questionar e apelar à memória recente. A apreciação mais imediatista veria a expansão dessa abrangência e interesse como possibilidade de tempos mais democráticos. Apenas isso não explicaria. Porém, cabe uma segunda pergunta: estaria a democracia mais preparada a lidar com a política radical dos anarquistas? Ou uma terceira: qual a força de enfrentamento e combatividade dessa presença espectral dos anarquismos na rede mundial de computadores? Ainda uma quarta questão: como esses chamados novos movimentos se aproximam (ou se seria mais exato dizer, se apropriam) das práticas do que se convencionou chamar de anarquismo clássico?

Não tenho a pretensão de esgotar aqui nem essas questões, muito menos minha inquietação diante de notícias tão frescas. Em uma conversa recente um amigo libertário colocou uma questão simples a respeito dos anarquismos hoje: eles permanecem estranhos, surpreendentes e perigosos; heterotópicos? Esta me moveu a reparar nas notícias. Gilles Deleuze, em conversação interessada nas resistências à sociedade de controle — dessas conversações, que como ele

mesmo aponta, duram tanto tempo que não sabemos mais se fazem parte da guerra ou da paz —, lembra das impressionantes páginas de Primo Levi, “onde ele explica que os campos de concentração introduziram em nós ‘a vergonha de ser um homem’”. Vai além ao questionar seu entrevistador: “E quanto à vergonha de ser um homem, acontece de a experimentarmos também em circunstâncias simplesmente derrisórias: diante de uma vulgaridade grande demais no pensar, frente a um programa de variedades, face ao discurso de um ministro, diante de conversas de ‘bons vivants’”. Ao final de sua resposta Deleuze conclui: “A vergonha é não termos nenhum meio seguro para preservar, e principalmente para alcançar os devires, inclusive em nós mesmos. Como um grupo se transformará, como recairá na história, eis o que nos impõe um perpétuo ‘cuidado’”. Isto já é uma pista.

Os apontamentos registrados por Deleuze são quase tão perturbadores, e mobilizadores, quanto a questão colocada pelo amigo. Outra pergunta se impõe: como uma era tão veloz e conservadora como a que vivemos hoje, convive com tamanho volume de produção em torno da anarquia e dos anarquistas? Talvez a reposta esteja na própria questão. Escrever movido pela vergonha de ser homem, não constitui apenas uma bela frase ou mote para literatura. Voltemo-nos novamente as lutas recentes de libertários. Duas pontuais, mas potentes, afirmadas por sua força e pela proximidade do espaço em que se escreve agora: o encontro “Outros 500: pensamento libertário internacional”, realizado na PUC-SP, com coordenação de Edson Passetti, entre os dias 24 e 29 de agosto de 1992, com a presença de intelectuais anarquistas de diversas partes do planeta; o início da circulação desta revista Utopia no ano de 1995, que conheci pelas mãos e pela voz de José Maria Carvalho Ferreira.

O leitor nesse momento pode julgar um certo abuso optar por essas duas emergências. Eu perguntaria: a distância histórica, geográfica e até mesmo afetiva faz das referências às lutas de Proudhon ou Henry, menos suspeitas que essas? Não é incomum encontramos caracterizações das décadas de 1980 e 1990 como épocas de reação e conservadorismo, mesmo que marcadas por aberturas democráticas iniciadas na década de 1970, seja na América Latina, Portugal, Espanha ou Grécia. Tempos de consolidação da democracia liberal, de confirmação da racionalidade neoliberal, de declarações do fim da história (leia-se fim da luta contra o capitalismo). Ato contínuo, reativar a pertinência do pensamento e das práticas libertárias nesse momento, sob essas condições, foi de força e coragem admiráveis. Mais ainda na Universidade que, naquele momento, olhava com desconfiança e muitas vezes se mostrava hostil aos anarquistas e à história ou estudos dos anarquismos e do pensamento libertário. Evidente que não quero re-

sumir, nem apontar como causalidade, uma forte presença dos anarquismos na universidade e em outros meios apenas a partir desses dois acontecimentos, mas decalquei-os entre outros um pouco antes, um pouco depois e em torno deles como um frame de lutas recentes de libertários, na década de 1990. Como outras lutas existiram em torno dos acontecimentos citados no início do texto. Mas escolhi os dois como acontecimentos catalisadores que ressoam ainda hoje vivos. Se isso vale como prova de distanciamento, não estive presente em nenhum dos dois, mas conheço seus efeitos.

Se como colocava Michel Foucault, as lutas contra os processos de subjetivação ganham em força e se sobressaem nos dias de hoje, ao lado de lutas contra a dominação e a exploração, impelindo-nos a lutar contra o que somos, essas lutas implicam memória, história e invenção. E isto se encontra aqui e além mar, nesses homens que não cessaram de lutar contra si e contra as conveniências e comodidades de seu tempo e espaço, ainda que estes se encontrem em constantes metamorfoses. Estão aqui vivos. Lutadores que sabem que a liberdade não é natural como ar que se respira, é densa como a água, queima como fogo e é tão firme e porosa como a terra, porém leve, prazerosa e indefinível, mais do que um conceito móvel, ela não é um conceito. Homens extraordinários que generosamente convidam outros para a batalha, sem esconder as agruras e os prazeres da luta que transforma. E isso, meu caro, não dá para postar no blog nem facebook.

43567675

Nota: Esse texto foi escrito pensando somente nesse número da revista Utopia, e me dei a liberdade de não recorrer a citações, salvo a literal de Gilles Deleuze. "Controle e devir" In Conversações. Tradução de Peter Pal Pelbart. São Paulo: 34, 2000, p. 213. Mas em muito deve aos seminários no interior do projeto temático do Nu-Sol Ecopolítica: governamentalidade planetária, novas institucionalizações e resistências na sociedade de controle (www.pucsp.br/ecopolitica).

Citações não literais foram retiradas de:

Barret, Daniel (Rafael Espósito). Los sediciosos despertares de la anarquía. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2011.

Camus, Albert. O homem revoltado. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2003.

_______. "O sujeito e o poder". In Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

Leuenroth, Edgard. "Por que os anarquistas não aceitam a ação político-eleitoral" In *Revista Verve*. São Paulo: Nu-Sol, 2002, pp. 10-19.

Maitron, Jean. "Émile Henry, o benjamim as anarquia". In *Revista Verve*. São Paulo: Nu-Sol, v. 7, 2005, pp. 11-42.

Newman, Saul. "A servidão voluntária revistada: a política radical e o problema da auto-dominação" IN *Revista Verve*. Tradução de Anamaria Salles. São Paulo: Nu-Sol, 2011, pp. 23-48.

Passetti, Edson. "Poder e anarquia. Apontamentos libertários sobre o atual conservadorismo moderado", In *Revista Verve*. São Paulo: Nu-Sol, v. 12, 2007, pp. 11-43.

______, Edson. "Heterotopias anarquistas". In *Revista Verve.* São Paulo: Nu–Sol, v. 2, 2002, pp. 141–173.

______, Edson & Resende Paulo-Edgar de Almeida. *Proudhon*. São Paulo: Ática, 1986.

Revista Utopia. Lisboa, Associação Cultural A Vida. (Coleção). ☼

Anarquismos e enfrentamentos: Enciclopédia Anarquista

LUÍZA UEHARA*

* Bacharel em Ciências Sociais e pesquisadora no Nu-Sol.

Sébastien Faure é conhecido por percorrer a Europa para realizar conferências realizadas a trabalhadores. Interessado na propaganda anarquista, fundou vários jornais, entre eles *Le Libertaire*[1], com a *communard* Louise Michel, e o *Ce qu'il faut dire*, interessado em manifestações anti-militaristas contra a Primeira Guerra. Também fundou *La Ruche*, entre os anos de 1904 e 1917, uma experiência de educação libertária em Rambouillet, próximo de Paris, que contava com crianças, jovens e adultos de diferentes procedências.

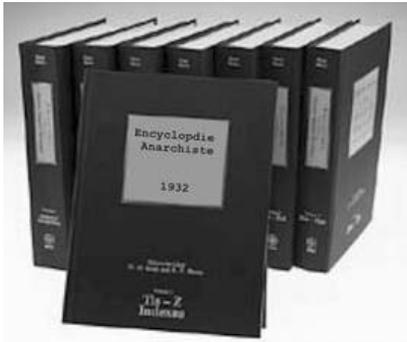
O interesse de Sébastien Faure com essas ações era o de divulgar a prática anarquista e incentivar embates com autoridades centralizadas e hierarquias. Em 1924, numa reunião com amigos na Librairie Internationale (Paris), Faure propôs outra "obra de educação libertária", a *Enciclopédia Anarquista*. Tal projeto reuniu vários anarquistas no ano seguinte. Pretendia expor conhecimentos referentes à anarquia de forma direta e deveria ser traduzida em diversos idiomas para a publicação em vários lugares.

Foi finalizada e publicada em 1934 pela editora La Librairie Internationale em quatro grandes volumes, com mais de 600 páginas cada um. Trazia escritos de franceses, russos, estadunidenses e italianos. Muitos verbetes não são assinados. Outros aparecem com pseudônimos ou nomes incompletos. É possível ler artigos de Émile Armand, Eugène Humbert, Errico Malatesta, Max Nettlau, Paul Reclus, Han Ryner e Ixigrec.

A apresentação, escrita por Faure, exprime a dedicação daqueles que estavam no projeto:

> "A *Enciclopédia Anarquista* não é uma empreitada comercial, é uma obra de educação libertária. Aqueles que a redigem e aqueles que a publicam não têm em vista senão a satisfação, que colocam acima de tudo, de difundir em toda parte os sentimentos e as convicções que os animam e dos quais consagraram a sua vida."[2]

A proposta inicial previa que a *Enciclopédia Anarquista* fosse dividida em 5 partes, porém apenas a primeira pode ser finalizada. Esta é uma coleção de verbetes que apresenta aspectos, tendências e práticas anarquistas. As outras partes nunca foram finalizadas e, como previa a apresentação da primeira, seriam a história do pensamento e ação anarquista de cada país, "um drama de intensa emoção e de educação preciosa"[3]; vida e obra de militantes que pertenceram ou pertencem ao movimento anarquista; vida e obra de homens e mulheres que, sem se nomea-

rem anarquistas, contribuíram no campo da filosofia, das várias ciências, das artes e das ações para a emancipação humana: catálogo de livros, jornais, revistas e publicações de propagandas anarquistas.

Sébastien Faure mostra que a *Enciclopédia Anarquista* não tinha a intenção de ser um guia: "sem ser um catecismo, nem um evangelho, esta obra será uma coletânea única e completa, um orientador imparcial e seguro, um repertório precioso, que em todas as circunstâncias, aqueles que desejarem instruir-se e informar-se exatamente poderão consultar os resultados."[4]

A maior parte dos verbetes foi escrito por Faure como *Anarquia*, escrito em 15 páginas:

> "Não há nem pode haver, credo ou catecismo libertários. O que existe, constituindo o que se pode chamar doutrina anarquista, é um conjunto de princípios gerais, de concepções fundamentais e de aplicações práticas sobre os quais se estabeleceu um acordo entre indivíduos que pensam como inimigos da autoridade e que lutam, isolado ou coletivamente, contra todas as submissões e violências políticas, econômicas, intelectuais e morais que dela derivam. Podem, pois, existir, e existem, diferentes tipos de anarquistas, mas todos com um traço comum, que os separa de todos os outros tipos humanos. Este traço comum é a negação do princípio de autoridade na organização social e a aversão a todas as limitações que derivam das instituições baseadas neste princípio. Assim, é anarquista todo aquele que nega a autoridade e a combate."

A *Enciclopédia Anarquista* também teria uma versão em espanhol. Os anarquistas Buenaventura Durruti e Francisco Ascaso estavam presentes na reunião na Libraire Internationale e ficaram responsáveis de realizar a tradução. No entanto, eles seriam presos em Paris, em 1926, acusados de preparar um atentado ao rei Alphonse XIII[,] em uma visita oficial à França. Faure e Louis Lecoin[5] realizaram uma forte campanha e Durruti e Ascaso foram libertos um ano depois[6].

Durante a Revolução Espanhola, Faure visitou Barcelona e o front de Zaragoza onde se encontrou com Durruti. Ali realizou várias conferências e assinou listas para recolher fundos, armas e medicamentos. A coluna dos militantes franceses foi nomeada "Sébastien Faure", e dela fizeram parte mais de 40 militantes franceses [7].

A fala pronunciada no teatro de Belleville, onde Eugène Humbert era o presidente, foi reproduzida por Jeanne Humbert em seu livro:

> "Irmãos da Espanha, é um velho militante que vos fala. Eu gostaria, meus queridos companheiros, que, transpondo o espaço, escalando a cadeia de montanhas, [...] que minha voz chegasse à vocês. A expressão sincera, profunda, ardente, dos sentimentos que amamos. [...] Queridos amigos estamos perto de vocês, com vocês: nossos corações batendo em uníssono estão ao lado dos de vocês; nossas vontades estão unidas [...] Obrigado! Obrigado irmãos amados pelo espetáculo magnífico que me oferecem, a Aurora que eu esperei por tanto tempo. Eu não morrerei sem saudar esta Aurora e será, para mim, a alegria sem barreiras."[8]

As experiências anarquistas evidenciam resistências ao governo na luta pela afirmação de liberdade e da vida livre, conhecendo seus riscos. Em corajosas batalhas, que desconhecem fronteiras, os anarquistas dispensam a inevitabilidade de uma autoridade superior, regulações e assujeitamentos.

A *Enciclopédia Anarquista* coloca um confronto político diante de estratégias de uma sociedade de disciplina, que opera por posicionamento e destina-se a produzir forças, exigir utilidade econômica, docilidade política, por meio da vigilância e correção do indivíduo em um trabalho detalhado sobre o corpo, que examina com atenção e minúcia o tempo, o espaço, os movimentos.

No verbete *Liberdade*, escrito por Ixigrec, Marestan, Dr. Pelletier, Cotte, Armand, Goujon, Mac Say, Rothe, Delaunay e Faure, uma vida livre é apresentada enquanto uma relação com a natureza, com o estilo de vida e o como agir. Destroem qualquer ligação entre liberdade e legalidade, esse governo da liberdade pelos guardiões das leis. Distanciam-se de qualquer liberdade que possa estar relacionada a uma prática hierárquica e interessam-se pela liberdade enquanto uma experimentação entre mulheres, crianças e homens.

Ao expor esses textos, escrever e editar juntos, também afirmavam relações anarquistas. Faure e seus amigos entendiam a *Enciclopédia Anarquista* como um embate ao modelo burguês[9], uma *ação direta*[10] que recusava mediações como os partidos, rompia com a ordem instituída, desviava da legalidade, como maneira de existir das práticas que “corroem o campo complementar da legalidade e da ilegalidade, ao negarem a submissão ao julgamento de uma autoridade superior”[11]. Enfrentavam-se riscos, mas mantinham atenção às novas tecnologias da época para inventar e apresentar novas maneiras de viver enquanto uma *cultura libertária*[12].

Hoje é possível ler os artigos da *Enciclopédia Anarquista* pelo site http://www.encyclopedie-anarchiste.org/. Num grande trabalho que durou 2 anos (2008-2010), os 4 volumes foram scaneados e digitados pelo anarquista francês Nico com a ajuda de seus amigos da Idées Noires: Jacques Betry, Jacques Boulvin, Frederic Carpentier, Salvatore Greco, Jacques Grégoire, Jules Justo, de Von Sabria Krakenhauer, Martine Lambert, Thibaud Mouton, Marie-May Nielsen de Nikros, Pedro e Serge Thiesset Utgé-Royo[13].

A digitalização da *Enciclopédia Anarquista* não atenta somente para a história dos anarquismos, diante desta vêem-se as lutas que os anarquistas travam experimentando liberdades. É preciso ter atenção a essa história e o que seus acontecimentos provocam. Não se trata de disseminar *condutas de um militante*, mas de encarar o que repercute no presente e inventar novos percursos de experimentações de liberdade.

O site ainda interrompe brevemente um fluxo de controle que atravessa a internet ao utilizar o Scroogle como opção de busca para artigos. Uma ferramenta de busca que bagunça números de IP (Internet Protocol), o número que indica o local do computador utilizado. Assim, bloqueia os *bots* que varrem as informações das pesquisas lançando-as em um banco de dados. Ao realizar uma busca por meio do Scroogle, ele envia os dados para outros servidores e depois envia a busca da Google, ao modificar o trajeto e apagá-lo em seguida. Enfim, os bots da Google não conseguem rastrear de que lugar a pesquisa foi solicitada. Eis uma atitude anarquista na era da informática! ☼

Bibliografia:

AUGUSTO, Acácio. "Terrorismo anarquista e a luta contra as prisões". In.: PASSETTI, Edson; OLIVEIRA, Salete (orgs.). *Terrorismos*. São Paulo: Educ, 2006. p. 139-148.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: História da violência nas prisões*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1997.

HUMBERT, Jeanne. Sébastien Faure: l'homme, l'apôtre, une époque. Paris: Edition du Libertaire, 1949.

NICO. "L'encyclopédie anarchiste numérisée" in *Le monde libertaire*, nº1609. Paris: Fédération Anarchiste, Outubro de 2010, p.21.

PASSETTI, Edson e AUGUSTO, Acácio. *Anarquismos e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LEWIN, Roland. *Sébastien Faure et "La Ruche" ou l'éducation libertaire*. Editions Ivan Davy, 1989.

ENZENSBERG, Hans Magnus. *O Curto verão da anarquia: Buenaventura Durrutti e a Guerra Civil Espanhola*. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

Sites:

L'encyclopédie anarchist: http://www.encyclopedie-anarchiste.org/. Acesso em 10/12/2011.

Scroogle: https://ssl.scroogle.org/scrapfr8.html. Acesso em 10/12/2011.

R.A Fórum: http://raforum.info. Acesso em 10/12/2011.

[1] A primeira edição de *Le Libertaire*, O Libertário, foi em 1895. Seu nome é estratégico. Uma nova palavra encontrada por Faure e Michel para contornar um período difícil dos anarquismos procedente da repressão do Estado após o massacre à Comuna de Paris, quando qualquer anarquista era identificado como terrorista.

[2] *L'Encyclopedie Anarchiste.* Paris: Ed. La Librarie Intenationale, vol. 1. 1926-1934. Disponível para download em: http://www.encyclopedie-anarchiste.org/. p. 4.

[3] Idem p.10

[4] Ibidem p.9

[5] Louis Lecoin é conhecido por sua campanha antimilitarista. Colaborou com *Ce qu'il faut dire...* e *Le Libertaire*. Foi preso várias vezes: em 1910, era um jovem recruta e recebeu ordens para reprimir uma greve de ferroviários, recusou-se e ficou preso por seis meses; durante a Primeira Guerra foi julgado por deserção e foi condenado a 5 anos de prisão militar e 18 meses de prisão civil por perturbação da ordem; na Segunda Guerra, redigiu *Paz Imediata*, ficou preso até 1943; em 1958, lançou sua campanha para obtenção de um estatuto em favor dos desertados. Em 1962, após inúmeras ações, com o governo recusando qualquer proposta, Lecoin iniciou uma greve de fome, aos 74 anos. O estatuto foi promulgado em 23 de dezembro de 1963, e os desertados detidos foram libertados. Cf. MARINONE, Isabelle. *Cinema e anarquia: uma história 'obscura' do cinema na França (1895-1935)*. Tradução de Adilson Mendes... et al. Rio de Janeiro: Beco do Azougue e Cinemateca Brasileira, 2009.

[6] LEWIN, Roland. *Sébastien Faure et "La Ruche" ou l'education libertaire*. Editions Ivan Davy, 1989. e ENZENSBERG, Hans Magnus. *O Curto verão da anarquia: Buenaventura Durrutti e a Guerra Civil Espanhola*. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

[7] Em "French Anarchist Volunteers in Spain, 1936-39: Contribution to a Collective Biography of the French Anarchist Movement" David Berry faz uma lista com os nomes dos integrantes da Coluna Faure. Disponível em http://raforum.info/spip.php?article2725&lang=fr. Acessado em 10/12/2011.

[8] Reproduzido por Jeanne Humbert in *Sébastien Faure: l'homme, l'apotre, une époque.* Paris: Edition du Libertaire, 1949. p. 249-250.

[9] FAURE, Sébastien. "Préface" in *Encyclopedie Anarchiste*. Disponível em: http://www.encyclopedie-anarchiste.org/articles/preface.html. Acesso 12/12/2011.

[10] A ação direta não deve ser confundida com ação violenta, apesar de incluir as ações dos anarco-terroristas. A ação direta dispensa mediações, como a dos partidos ou parlamentos. (Cf. DEGENSZAJN, Andre. *Terrorismos e Terroristas*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, PUC-SP, 2006.)

[11] AUGUSTO, Acácio. "Terrorismo anarquista e a luta contra as prisões". In.: PASSETTI, Edson; OLIVEIRA, Salete (orgs.). *Terrorismos*. São Paulo: Educ, 2006. p. 139-148.

[12] PASSETTI, Edson e AUGUSTO, Acácio. *Anarquismos e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

[13] NICO. "L'encyclopédie anarchiste numérisée" in *Le monde libertaire*, nº1609. Paris: Federation Anarchiste, outubro de 2010, p.21.

corpos privados: liberação sexual, negociações e atualizações de controle

ELIANE KNORR*

*Mestre em Ciências Sociais pela PUC-SP e pesquisadora no Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade Libertária), PUC-SP.

Diz-se que anarquismo e feminismo nasceram juntos. Considerados “pai” e “mãe” de um e de outro, respectivamente, William Godwin e Mary Wollstonecraft introduziram em sua época questionamentos acerca das relações que, ainda hoje, reverberam e trazem incômodos salutares aos insubordinados. Godwin destrói a necessidade e razão do castigo enquanto Wollstonecraft abala os papeis esperados das mulheres, restritos à esfera privada. Entretanto, seria um erro querer estabelecer uma filiação a estes pensamentos insurretos, querer estabelecer uma origem única, mas é fato que, como esses dois autores, alguns feminismos e anarquismos também estabeleceram uma relação amorosa, ou apaixonada. Longe de buscar uma síntese, mas na força que um pode propiciar ao outro.

Seria uma estupidez, também, relegar, desta maneira, o anarquismo ao campo do masculino. É por isso, que, mais do que o feminismo, interessa aqui as lutas de mulheres no interior dos movimentos anarquistas, problematizando aspectos tidos como menores, mais pessoais, cotidianos, e que, no entanto, foram fundamentais para atiçar as revoluções nos corpos e potencializar as transformações sociais. Neste sentido, muitas mulheres mostraram que qualquer revolução começa nas práticas cotidianas, que as relações de dominação não são um caráter somente do Estado, mas que atravessam corpos de homens e mulheres.

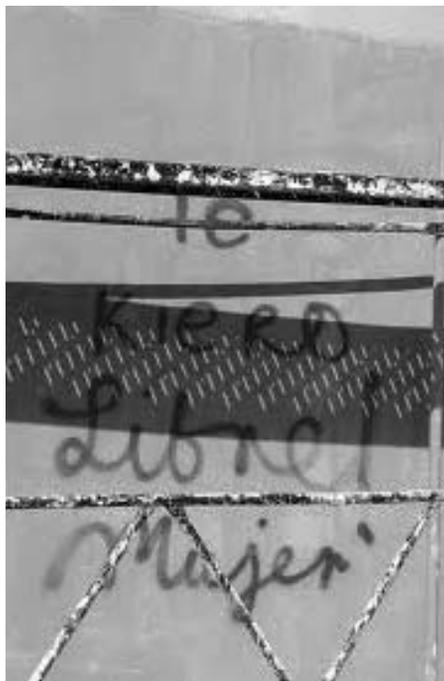
As *Mujeres Libres*, na Espanha, inventaram uma revolução dentro da própria revolução. Alertaram para a importância da mudança nos costumes, pois a revolução que não começa em cada um não faz mais do que revestir de “roupas

novas os velhos conceitos, conservando-os em toda a sua integridade”[1]. E se no âmbito macro a Revolução Espanhola foi abafada pelo regime fascista de Franco, as revoluções nos corpos e condutas se alastraram e contagiaram para além das fronteiras estatais. Pelos corpos e contundências de mulheres extraordinárias como Emma Goldman e sua revolução dançante. Ainda que possamos encontrar tal delicadeza no pensamento e prática de alguns homens anarquistas, talvez tenha sido com as mulheres que questões como o amor livre – que traziam a discussão da propriedade no sentido mais stirneriano, a partir do corpo de cada um – ganharam força dentro deste movimento.

O amor livre e a liberação sexual e dos corpos, de modo geral, tomaram uma dimensão irredutível no final dos anos 1960. Este momento marcou, sem dúvida, uma transformação nas próprias relações de dominação, que já não po-

diam ser tão explícitas. Neste sentido, *1968* propiciou outras práticas corporais e invenções nas vidas de cada um, apartadas de qualquer grande modelo, partido ou direção.

Hoje, a chamada liberação ou libertação sexual não é uma questão nem para homens e nem para mulheres, a não ser quando tomadas em casos particulares, mas o fato é que não se trata mais de uma impossibilidade social, na medida em que há milhares de espaços para aqueles que procuram práticas tidas como "liberadoras" no âmbito sexual. Cada um dos segmentos minoritários encontra seu nicho reproduzido pelos fluxos da internet, formando verdadeiras *comunidades solidárias*, com suas regras, normas de conduta, "éticas" e desejos específicos que se difundem para além dos campos da *web*. Essa liberdade sexual, nas sociedades ocidentais, está diretamente relacionada aos direitos das mulheres, já que para os homens – talvez com exceção, a partir de um determinado momento, das práticas homossexuais – o próprio mercado do sexo se estabeleceu para dar conta da satisfação de seus desejos. Vale lembrar que até pouco tempo *mulheres públicas* era, exclusivamente, o nome dado às mulheres que rompiam com o seu papel tradicional, para cumprir com um outro papel de servir aos prazeres dos homens, prazeres esses que não deviam circular entre as *moças de família*.

Podemos notar os efeitos desta chamada revolução sexual, no fato de que o próprio mercado sexual tem se voltado cada vez mais para a satisfação das mulheres, acompanhando, também, a posição das mesmas no que seria o âmbito público, ocupando altos cargos e com significativo "poder de voz". Michelle Perrot, ressalta que "ainda mais do que o espaço material, é a palavra e sua circulação que modelam a esfera pública"[2]. Assim, o espaço público não se configura mais apenas como um espaço masculino. A internet como espaço para a circulação desenfreada de palavras também contribui para a ocupação do que se tinha como espaço público. Desta forma, alguns discursos feministas acabam se tornando ultrapassados, já que a mulher parece ter alcançado o *poder* e, de certa forma, tomado a propriedade de seu corpo para negociá-lo da maneira que bem entender. Mas tomar o poder e negociar o corpo nunca foi uma questão das mulheres anarquistas.

No século XIX, Maria Lacerda de Moura já alertava para o fato de que a servidão das mulheres era geralmente sustentada pelas mesmas. No século XVI, o jovem Etienne de La Boètie, afirmava que "são os próprios povos que se deixam, ou melhor, se fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites; é o povo que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona sua franquia e aceita o jugo, que consente seu mal – melhor dizendo, persegue-o"[3]. O que dizer de mulheres, que du-

rante séculos mantiveram, preservaram, zelaram, restauraram, a ordem masculina que as subjugava? O que dizer ainda, depois das lutas, corpos, sangues de mulheres admiráveis, da restauração de costumes e práticas retrógradas, que garantem às mulheres o seu lugar numa ordem masculinizada? Talvez a diferença hoje, se dê no deslizamento da "servidão" privada, na sua participação e investimento público na renovação da moral.

Confrontados com as recusas de algumas mulheres, tornou-se impossível para os homens garantir o seu lugar exclusivo na esfera pública, mas não faltam mulheres que cumprem perfeitamente, e explicitamente, a vontade de dar continuidade a esta ordem masculinizada. Num sentido muito preciso, da mesma maneira que garantiam a ordem no *lar*, passaram, com sua conduta reformista, a garantir a ordem do Estado.

Pensar sob essa perspectiva retira as mulheres do lugar de vitimizadas, fazendo emergir uma outra relação de poder, pública ou privada, investida, incentivada, desejada que se instaura nos cômodos mais "desimportantes", nas sombras dos quartos, nos olhares e gestos numa mesa de jantar. Faz emergir, portanto, este controle que, ao menos nas sociedades ocidentais, não esteve fora do alcance de mulheres. Ocupar um lugar no *poder*, apenas desloca para o campo macro o que já está impregnado nos corpos da maioria.

Ocupar o que seria o lugar do poder e ter acesso a uma maior libertação sexual já não são questões pertinentes na luta das mulheres; é preciso repensar quais as práticas dessas mulheres hoje que, revestida de liberalidade, perpetuam *conservadorismos moderados*, autoritarismos e o próprio capitalismo. No fim das contas, não importa quais os *gêneros* que se apropriam de tal ou qual posição, pois, assim, ainda reproduzem os velhos modelos, mais ou menos flexíveis, flexibilizados. Seguir um modelo é sempre servir a alguém ou alguma coisa, por isso é próprio de libertárias e libertários, não os modelos, mas, a invenção que acontece sempre, em primeira mão, no próprio corpo.

Reduzidas ao campo doméstico, talvez seja precisamente aí que se insiram as forças de mulheres, sejam elas insubmissas ou reativas. Voltar a visão apenas para a chamada esfera pública é mais do que uma perspectiva do macho liberal ou conservador, mas é também uma maneira de deslocar o olhar de onde se inserem os controles e violências mais eficazes que dilaceram corpos de homens, mulheres e crianças. Uma questão para as mulheres que buscam a liberdade e que resistem, talvez se coloque menos em introduzir o *gênero* nas grandes vias, mas fazer transbordar as potentes e insuperáveis revoluções cotidianas.

---

[1] Lucía Sanches Saornil. "A cerimônia matrimonial ou a covardia do espírito" In: Margareth Rago & Maria Clara Pivato Biajoli (orgs.) *Mujeres Libres: Documentos da Revolução Espanhola.* Rio de Janeiro, Achiamé, 2008, p. 108.

[2] Michelle Perrot. *Mulheres públicas.* Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 59.

[3] Etienne de La Boètie. *Discurso da servidão voluntária.* Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo, Brasiliense, 2001, p. 14-16. ☼

CATECISMO REVOLUCIONÁRIO

PROGRAMA DA SOCIEDADE DA REVOLUÇÃO INTERNACIONAL

MIKHAIL BAKUNIN

Diante do sagrado na anarquia

*Gustavo Ramus**

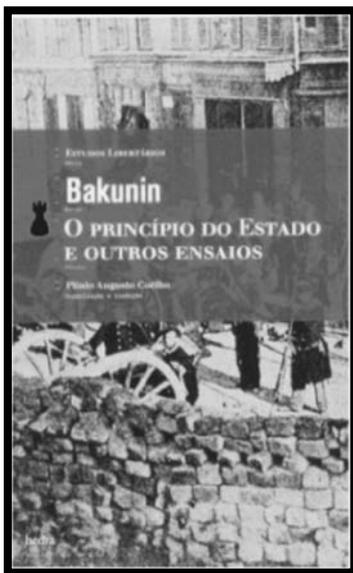
*Gustavo Ramus é mestre em Ciências Sociais pela PUC-SP e pesquisador no Nu-Sol.

O anarquismo cristão aproximou o cristianismo de uma perspectiva libertária. As perguntas que norteiam este breve artigo são: como alguns anarquismos podem tomar forma de seitas religiosas?; como é possível dar forma à liberdade sem cair no âmbito do direito e do dever? Pretende-se aqui questionar toda forma de pensamento que se julga verdadeira e produz subjetividades cominando na formatação de um sujeito.

Entende-se por Igreja a institucionalização de uma ordem religiosa que pressupõe uma rede de hierarquia, a formalização de autoridades eclesiásticas, a qual detém a verdade e impõe aos seus devotos uma determinada fé e se encarrega da administração de templos e de seus seguidores. Contudo, a palavra Igreja deriva do grego *ekkclesia* cujo significado é "chamado para fora", mas também pode ser entendida como "assembléia". Em sua origem a Igreja não se referia a uma instituição ou a uma autoridade suprema. Por fé, compreende-se um conjunto de dogmas e doutrinas que constituem um culto. Cabe, ao devoto, ser fiel a essa doutrina, sacrificando-se para a vontade de seu Deus ou de sua Verdade. Trata-se, de um compromisso de total dedicação e aceitação do que lhe é imposto como verdadeiro.

Mikhail Bakunin escreveu um "Catecismo revolucionário", em 1866. Neste documento, o anarquista russo expressa seu desejo de substituir o amor a Deus pelo amor à humanidade, assim como desfazer-se de todos os dogmas da Igreja, estabelecendo um único dogma: a liberdade. Enumera uma série de condições para chegar ao seu fim último que é a "dissolução de todas as organizações e instituições religiosas, políticas, econômicas e sociais atualmente existentes".[1]

Em "O princípio do Estado", Bakunin define Estado como organização do poder, um "objeto absoluto" que nega a humanidade, cuja prosperidade se garante pelo sentimento patriótico. Contudo, o autor sugere que reconheçamos uma "moral humana e um direito humano absolutos".[2] Trata-se da substituição de um transcendental absoluto por outro. A série de prescrições enumeradas no catecismo inicia-se com a negação de Deus e abdicação de toda forma de culto a qualquer tipo de divindade, seguida pela imposição da razão como único critério para se chegar à verdade. A justiça deve, portanto, ter sua base na consciência, ao passo que a ordem da humanidade seria criada pela liberdade, a qual se tornaria um direito absoluto. De acordo com Bakunin, a liberdade só é possível se fundada na igualdade, e somente ela poderá ser o alicerce da justiça.

Contudo, apesar de vislumbrar a aniquilação de instituições e postular uma sociedade "verdadeiramente livre", Bakunin afirma que um crime cometido nessas circunstâncias deveria ser tratado como doença e estar sujeito à punição, que por sua vez, é entendida não como reivindicação da sociedade, mas como um tratamento. As províncias deveriam ser autônomas e para resolver problemas envolvendo elas, o

anarquista russo projeta, caso necessário, a constituição de um "tribunal Internacional": "nas causas entre as províncias e o Estado, que serão igualmente submetidas a seu julgamento, as províncias poderão apelar ao *tribunal Internacional*".[3]

Sergei Nietcháiev escreveu um texto homônimo ao de Bakunin, "O catecismo revolucionário", também conhecido sob o título de "O anarquista profissional", na década de 1860. Nietcháiev enumera os deveres do revolucionário consigo mesmo: o revolucionário não pode ter emoções e nenhum tipo de interesse pessoal, pois somente a "paixão pela revolução" predomina em seu caráter. Embora formule um catecismo, o autor afirma ser dever de todo revolucionário o desprezo por todo tipo de doutrina, e também pela ciência, fazendo uso dela apenas para servir-se de meios para atingir seu principal objetivo: a destruição. Nietcháiev impõe uma nova moral a partir de uma inversão de valores; para ele "moralidade é tudo aquilo que contribui para o triunfo da revolução. Imoral e criminoso é tudo aquilo que se coloca em seu caminho".[4] Segundo consta no catecismo, o revolucionário deve ser dedicado, tirânico, frio e obstinado. Seu único prazer é o advento da revolução. Por fim, o revolucionário deve obediência irrestrita aos princípios que servem à sua causa final.

Em seguida, Nietcháiev discorre acerca das "relações do revolucionário com seus companheiros". O revolucionário não deve estabelecer vínculos de amizade a não ser com companheiros que compartilhem da mesma causa, mesmo assim, essa amizade é graduada conforme sua utilidade no processo revolucionário. O ódio é um dever para o revolucionário, que deve evitar relações inclusive familiares. Nietcháiev ressalta que o revolucionário pode até deliberar conjuntamente para se chegar a um plano, no entanto, deve agir sempre sozinho, nunca dependendo de ninguém. Para tornar-se um membro de um grupo revolucionário, segundo o autor, é preciso demonstrar sua lealdade por meio de ações. Compreende-se que no interior da causa revolucionária o indivíduo é apenas um instrumento, ele deve ser útil à "grande causa" e, contrariamente a diversos anarquismos dissolve o indivíduo no social como faz o marxismo-leninismo. Para os revolucionários é preciso criar uma espécie de exército, ou diversas células, para atacar o poder soberano. E é a partir desse ponto que se constitui a massa como uma ferramenta ao serviço da organização revolucionária. A maioria destas organizações revolucionárias estrutura-se de forma hierárquica, quando não são comandadas por uma vanguarda. Desse modo, os "chefes" das organizações revolucionárias dispõem da vida dos militantes. Outros sim, os revolucionários anseiam por aplicarem a justiça e, de acordo com Nietcháiev, ambicionam uma série de punições.

O que chama atenção nesses escritos é a maneira determinista pela qual se dirigem ao leitor. Ambos os catecismos apresentam-se como cartilhas cuja função é gerar um código de conduta. Partem do pressuposto de que possuem uma verdade incontestável e pretendem transmiti-la, tornando-se, por fim, porta vozes da consciência, não de qualquer consciência, mas daquela que traz um comprometimento com a justiça. Esses revolucionários se colocam no papel de salvadores. Seriam eles os emissários de uma recente "boa nova"? Respondendo afirmativamente essa questão, podemos, a partir desse ponto, atribuir a certos militantes o caráter de apóstolos dos

escritos sagrados seja do anarquismo ou como é de amplo conhecimento o fizeram os comunistas. Para quem se deseja livre é insuportável o discurso enfadonho daqueles que falam “em nome de”, ou reduzem a sua vida a uma causa, luta ou bandeira. Esses documentos apresentados claramente direcionam o leitor a como se deve agir, no entanto, “o que fazer?” não é uma questão para quem quer a liberdade.

O que faz Mikhail Bakunin com a palavra liberdade? O anarquista russo pretende substituir todos os dogmas instituídos pelas igrejas por um único: a liberdade. Por dogma entende-se um ponto de sustentação de uma doutrina ou sistema, sendo assim, é impossível lançar mão de uma perspectiva anarquista valendo-se de tal conceito. Bakunin projeta uma sociedade “verdadeiramente livre”, o que implica alguns problemas: primeiro, o autor ignora o embate entre as “verdades” e que a existência se dá a partir de diferentes perspectivas, e desse modo, sua verdade transforma-se no extermínio do outro; depois, ao utilizar o termo “verdadeiramente livre”; o autor refere-se a um estado de liberdade total, o que parece um grande equívoco contraposto a dialética serial[5] proudhoniana, pela qual se compreende a impossibilidade de atingir um estado absoluto para um anarquista. Portanto, não é possível conquistar um estado de liberdade ou de autoridade absoluto, pois sempre haverá um jogo incessante de forças. E em terceiro lugar, o anarquista russo reduz a liberdade no campo do direito e do dever, quando a liberdade não pode ser concedida ou garantida: ela é uma conquista de cada indivíduo. Tratando-se de liberdade, não podemos reduzi-la ao campo da legalidade ou da ilegalidade, do direito e do dever.

Sergei Nietcháiev estabelece imposições acerca do comportamento ideal para um revolucionário. Utiliza-se diversas vezes de imperativos. Em cada um dos vinte e seis pontos enumerados por ele em seu catecismo, aparece a palavra “deve”. Como pode um anarquista suportar se submeter a tantas prescrições? O que mais salta aos olhos nesse documento é como Nietcháiev, mesmo pretendendo-se um revolucionário, se revela autoritário.

Assim como o discurso religioso, alguns discursos, seja de ordem científica ou política, são capazes de produzir condutas, moldando o comportamento dos indivíduos. Um militante pode fazer um uso similar de um livro de Marx ou Bakunin do mesmo modo como um crente utiliza a Bíblia, por exemplo, ao usar uma citação para fundamentar seu discurso na ordem do verdadeiro.

Michel Foucault em “O que é um autor?” discorre sobre a emergência do autor, partindo da formulação da questão, a qual tomou emprestada de Beckett, “o que importa quem fala?” Está em jogo a afirmação de uma “verdade” respaldada em uma autoridade. Em outras palavras, trata-se claramente de uma maneira de buscar legitimidade. Contudo, é preciso enfatizar uma

importante diferença: uma coisa é citar um autor para fazer uma espécie de demonstração, comprovar seu pensamento, e até mesmo por uma questão ética de pesquisador apontar os caminhos da formulação de uma proposição; outra coisa é evocar um pensador como se fosse uma entidade.

Foucault demonstra que “a crítica moderna utiliza esquemas bastante próximos da exegese cristã, quando ela queria provar o valor de um texto pela santidade do autor”.[6] Não obstante, Foucault aponta a autoria como ponto de partida para o que denomina de “instauradores de discursividade”, e utiliza Freud, Nietzsche e Marx como exemplos. Os “instauradores de discursividade” operam por duas vias, ou como profetas, ou como promotores de cientificidade. Em ambos os casos acabam operando como dispositivos, articulando processos de subjetivação.

Em busca de autenticidade para seu discurso, os militantes proferem frases de nomes clássicos do movimento revolucionário, muitas vezes, fazendo deles ídolos. Seria uma grande contradição para quem busca uma autonomia, uma liberdade individual, tomar para si exemplos, ídolos, santificar alguns pensadores e, sobretudo, martirizar a figura de alguns revolucionários. O que pretendo afirmar é a utilização de alguns pensadores como recurso retórico, e a utilização de suas imagens na forma de mártires. Existe uma grande diferença entre revolução e revolta: uma diz respeito a totalidade e a outra a unidade. O revolucionário, assim como o mártir, submete a sua vida a uma causa maior, o que é impossível para um revoltado. A revolução acaba em uma forma de consentimento, ao passo que a revolta é um movimento de insurreição. Toda revolução é determinista e tem como objetivo o “bem da sociedade”.

É preciso não cair na armadilha de produzir novos juízos de valor. “O juízo impede a chegada de qualquer novo modo de existência”.[7] A repulsa contra posturas autoritárias deve ser iniciada em uma relação de si para consigo. “Não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo”.[8] O ponto de partida para uma crítica demolidora não pode ser outro senão nós mesmos. As relações de força não cessam, e é por meio delas que encontramos a liberdade, pela afirmação da vontade própria de um ser único, e, portanto, singular. Experimentar a liberdade em si e nas associações e relações cotidianas parece o único modo de anarquizar nossas vidas. É comum encontrarmos hoje pessoas que tomam o anarquismo como um modelo, produzem uma nova moral e enrijecem suas vidas. Por fim, alguns anarquistas, presos ao saudosismo do passado e ao comprometimento a uma “causa nobre”, fazem do anarquismo uma profissão de fé.☼

Bibliografia

- BAKUNIN, Mikhail. *Catecismo revolucionário: programa da sociedade da revolução internacional*. Tradução de Plínio Coelho. São Paulo: Editora Imaginário & Faísca publicações libertárias, 2009.
- BAKUNIN, Mikhail. “O princípio do Estado” In revista Verve. São Paulo: NU-SOL/PUC-SP, nº. 11, 2007.
- CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. São Paulo: Editora Record, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006ª.
- FOUCAULT, Michel. “O que um autor?” In *Ditos e Escritos: Estética: Literatura e pintura, música e cinema, vol. 3*. Organização e seleção de textos; Manoel Barros da Mota. Tradução de Inês Autran Dourado Motta. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2006b.
- NIETCHÁIEV, Sergei. “O catecismo revolucionário”. Tradução de André Degenszajn. In revista *Verve*, São Paulo: Nu-Sol/PUC-SP, n. 11, 2007.
- PASSETTI, Edson e RESENDE, Paulo-Edgar Almeida (Orgs.) *Proudhon,* São Paulo: Editora Ática, 1986.

---

[1] BAKUNIN, Mikhail. *Catecismo revolucionário: programa da sociedade da revolução internacional*. Tradução de Plínio Coelho. São Paulo: Editora Imaginário & Faísca publicações libertárias, 2009, p. 17.

[2] BAKUNIN, Mikhail. “O princípio do Estado” In revista Verve. São Paulo: NU-SOL/PUC-SP, nº. 11, 2007, p. 53.

[3] BAKUNIN, Mikhail. *Catecismo revolucionário: programa da sociedade da revolução internacional*. Tradução de Plínio Coelho. São Paulo: Editora Imaginário & Faísca publicações libertárias, 2009, p.36.

[4] NIETCHÁIEV, Sergei. “O catecismo revolucionário”. Tradução de André Degenszajn. In revista *Verve*, São Paulo: Nu-Sol/PUC-SP, n. 11, 2007,p. 83.

[5] A dialética serial é um método de conhecimento que considera a transformação das coisas; parte da constatação que tudo está em movimento,e que é impossível o entendimento estático ou por meio de uma ideia de causalidade. A análise serial considera a tensão decorrente das docas sociais em luta que não podem ser apreendidas por um artifício teórico; elas acontecem do ponto de vista político num percurso analítico em que se trafega da autoridade à liberdade, sem destino antecipado, linearidade ou determinação, substância ou causa. Cf. PASSETTI, Edson e RESENDE, Paulo-Edgar Almeida (Orgs.). *Proudhon*. São Paulo,Editora Ática, 1986, pp. 14-16; 41-51.

[6] FOUCAULT, Michel. “O que um autor?” In *Ditos e Escritos: Estética: Literatura e pintura, música e cinema, vol. 3*. Organização e seleção de textos; Manoel Barros da Mota. Tradução de Inês Autran Dourado Motta. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2006b, p 277.

[7] DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 153.

[8] FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006a, p. 306.

inês is dead
rock n' roll is dead
god is dead
man is dead

the dream is over

&

you & i

good
to be
ALIVE

Thiago Rodrigues

Abolicionismo penal libertário: situação-problema e resposta-percurso

ALINE PASSOS*

* Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e pesquisadora no Núcleo de Sociabilidade Libertária (Nu-Sol).

Falar de abolicionismo penal é falar de forças heterogêneas que combatem a continuidade da prisão e do sistema penal. Os abolicionistas refutam a existência de uma realidade ontológica do crime e afirmam maneiras de lidar com os problemas, dores e tragédias da vida que se apartam do universalismo das leis e do regime dos castigos. Entre as diversas forças que atravessam e compõem o abolicionismo penal, estão os libertários interessados nas singularidades de *situações-problema* e *respostas-percurso*.

A tipificação de um crime nivela pessoas, descarta o contexto de cada situação e sequestra dos envolvidos as possibilidades de inventarem, para si e entre si, respostas sobre questões que dizem respeito a suas próprias vidas. *Situação-problema* foi uma noção elaborada por Louk Hulsman a partir da constatação de que não há nada comum aos diversos acontecimentos considerados crimes, "quer na motivação de quem está implicado em tais fatos, quer na natureza de suas consequências, quer nas possibilidades de enfrentá-los" (Hulsman, 2004: 43-44). Ao se apartar da linguagem penal, substituindo crime por *situação-problema*, Hulsman potencializou conversações e decisões horizontalizadas que buscam equacionar problemas no interior da singularidade de cada acontecimento.

Nos escritos de Hulsman, o abolicionismo penal não aparece projetado em um futuro longínquo. O autor destaca a quantidade e a variedade de situações que são resolvidas fora do sistema de justiça criminal, "no contexto social em que têm lugar (...) da mesma forma que se resolvem outros conflitos 'não criminais'" (Idem). Isto não implica dizer que os tribunais, as leis, as polícias, e outros aparatos legais, jurídicos e administrativos, devam ser reformados e ampliados, como sugerem os críticos da chamada impunidade. Ao contrário, a desfasagem entre os "crimes" que efetivamente ocorrem e os que são processados pelo sistema de justiça criminal (chamada de cifra negra ou oculta) expressa tanto a seletividade deste, que recai sempre sobre indivíduos e grupos específicos (pretos, pobres, prostitutas, subversivos, jovens, etc.), quanto uma série de relações entre pessoas que dispensam a intervenção desse sistema para resolverem suas questões. O abolicionismo de Hulsman é, assim, uma prática que acontece no presente.

O abolicionismo penal libertário foi inventado nos anos 1990 pelo Núcleo de Sociabilidade Libertária (Nu-Sol), na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Os pesquisadores do Nu-Sol incorporaram a situação-problema de Hulsman às suas problematizações e lutas contra o sistema penal e o regime dos castigos. E foi neste sentido

ideais e dos absolutos, mas da série das práticas de liberdade. Para os abolicionistas libertários, não cabe esperar por uma sociedade futura na qual toda punição será enfim definitivamente abolida, mas abolir, no presente, a partir de relações consigo mesmo e com outros, o regime dos castigos.

William Godwin, uma das principais procedências anarquistas, em 1793, já afirmava a punição como a questão mais fundamental da ciência política (Godwin, 2004: 11). Para Godwin, a justiça da punição carece de fundamento, pois se baseia na hipótese do livre-arbítrio que, por sua vez, ignora que a mente humana opera e é operada na exata medida em que a própria matéria o é: "a natureza, a força e a direção da primeira é exatamente proporcional à natureza, à força e à direção da segunda" (Idem: 12-13). Neste ponto, o autor desestabiliza a supremacia da razão punitiva e ataca seus fundamentos morais.

> Um homem de certos hábitos intelectuais é apto a ser um assassino; um sabre de um certo formato é apto a ser seu instrumento. Um ou o outro provocam um grau de reprovação proporcional a quanto sua aptidão para fins maléficos pareça ser mais inerente e direta. Vejo um sabre, por causa disso, com mais desaprovação do que uma faca, que talvez seja igualmente apta aos propósitos do assassino; pois o sabre tem pouca ou nenhuma utilidade benéfica para contrabalançar a maléfica e porque ele tende, por associação, a provocar maus pensamentos. Vejo o assassino com mais desaprovação do que o sabre porque ele deve ser mais temido, e é mais difícil mudar sua estrutura vil ou privá-lo de sua capacidade de ferir. O homem é propelido a agir por causas necessárias e motivos irresistíveis, os quais, tendo ocorrido uma vez, provavelmente ocorrerão de novo. O sabre não tem nenhuma qualidade que o torne apto a contrair hábitos e, apesar de ter cometido mil assassina-

que avançaram ao tecer e afirmar a noção de *resposta-percurso*.

> A *resposta-percurso* abolicionista se tece em sua própria superfície. Não há começo, meio e fim. A noção de *resposta-percurso* é deliberadamente inacabada em duas dimensões, já que por um lado não é começo nem fim, mas um instrumento capaz de construir outras respostas, e por outro lado não traz em si uma saída definitiva passível de ser universalizada como modelo exemplar. A *resposta-percurso* propicia a demolição da órbita da gravidade da prática de modelo de diversas ordens. Não interessa mais escutar, escutar e repetir. Interessam os gritos precisos lá onde eles vibram, gritos imprecisos em silêncios inundantes, cores e movimentos. Para o abolicionismo os fins neste tipo de resposta compõem com experiências libertárias que arruínam teorias e centralidades e, ao passar ao largo do ideal de felicidade, proporcionam experiências estéticas capazes de valorizar vidas e obras, não no que lhes falta, mas no que lhes excede e escapa (Oliveira, 2004: 76-77).

O abolicionismo penal libertário é *uma pegada* de anarquistas. Enquanto tal, ele atualiza a análise serial de Pierre-Joseph Proudhon, que toma Liberdade e Autoridade como dois princípios antitéticos que não convergem para uma síntese pacificadora, mas que permanecem em luta, e cuja prevalência de um sobre o outro é sempre transitória, parcial e reversível (Proudhon, 2001: 44-48). Liberdade, portanto, não da ordem dos

> tos, isso não faz com que seja mais provável (a menos que esses assassinatos, sendo conhecidos, possam operar como um motivo associado a seu portador) que cometa um novo assassinato. Exceto nas questões especificadas, os dois casos são exatamente paralelos. O assassino não pode evitar o assassinato que comete mais do que o sabre o pode (Idem).

Para Godwin, "a moral exige que tenhamos em conta a tendência de cada ação como dependente de leis da natureza, universais e necessárias" (Passetti, 1994: 191). No entanto, a moral relacionada à justiça punitiva desconsidera essa tendência e reduz "o homem a um modelo uniforme, padronizando o seu pensamento" (Idem). Esta moral privilegia a obediência e não o exercício individual e livre da razão que, segundo ele, pode levar às pessoas ao entendimento, por meio de conversações que se afastam da prática do castigo.

Desta maneira, a noção de *resposta-percurso* do Nu-Sol remete às possibilidades de conversações e acordos específicos a respeito de uma *situação-problema*: "prática existencial em que se busca convencer o outro e por ele ser convencido (...) um diálogo de risco estabelecido entre as partes envolvidas" (Passetti, 2004: 31). Para tanto, estes abolicionistas libertários afirmam que a ruína do sistema penal é também a abolição da moral do castigo, que começa em cada um e propicia práticas de liberdade nas relações com os outros. É também a abolição da propriedade sobre a qual se funda o regime dos castigos, a ordem hierárquica, o domínio do saber e as respectivas instituições de confinamentos, o controle organizativo da revolução, a substituição de um universal *injusto* pelo *justo*.

O abolicionismo penal libertário lança mão de variadas estratégias, sem fazer destas um programa a ser seguido e desfazendo-se das que já foram capturadas por práticas ou instituições de governo. Assim, diante de uma *situação-problema*, a estratégia libertária pode utilizar-se do direito civil para interceptar um aprisionamento ou sugerir que eventuais contraprestações financeiras de reparação a uma pessoa sejam pagas pelo Estado. No entanto, estas são apenas possibilidades de *respostas-percurso* que dependem das conversas e decisões dos envolvidos. Na medida em que se tornam modelos ou são institucionalizadas por mais uma reforma penal que as incorpora às suas previsões legais, estas estratégias realimentam o sistema punitivo, atualizando as relações entre os envolvidos em termos de punição e recompensa. É preciso estar atento para escapar das atualizações que recolocam as pessoas nos lugares de criminoso e vítima, credor e devedor, acusador e acusado, etc.

Os abolicionistas libertários não confundem a abolição da punição com reformas acolhedoras que produzem gradações de castigos mais ou menos brandos. Hoje, presencia-se a proliferação de penas e modelos de justiça ditos alternativos. Estas novas institucionalizações reformulam a retórica punitiva para engendrar formas mais eficientes de controle sobre um número cada vez maior de pessoas. Assim, medidas educativas e terapêuticas permanecem penas, audiências de conciliação permanecem julgamentos, acordos homologados por juízes permanecem sentenças, justiça restaurativa permanece tribunal. Permanecem também as prisões com muros, mas agora ao lado das pulseiras e tornozeleiras eletrônicas que

fazem corpos condenados carregarem pelas ruas suas próprias prisões.

Apartadas de tudo isso, as noções de *situação-problema* e *resposta-percurso* não são novas denominações para os mesmos crimes e penas. Elas se referem a atitudes de pessoas corajosas, que enfrentam as intempéries da vida sem recorrer a autoridades superiores que lhes digam *o que fazer*, qual roteiro seguir. São pessoas abertas ao intempestivo e que exercitam entre si conversações francas para equacionar seus próprios problemas. Os abolicionistas libertários estão interessados nestas e em outras inimagináveis singularidades. Suas práticas cotidianas afirmam um anarquismo singular que não cessa de inventar o abolicionismo como estilo de vida. É preciso também abolir as distinções que apartam os anarquistas de novas experimentações; os anarquistas precisam novas *respostas-percursos* para suas práticas: não há combate à propriedade, sem combate aos encarceramentos.

Referências bibliográficas

GODWIN, William. "Crime e punição" in *Revista Verve*, São Paulo: Núcleo de Sociabilidade Libertária (Nu-Sol) – PPG em Ciências Sociais da PUC-SP, vol. 5, 2004, pp. 11-86.

HULSMAN, Louk. "Alternativas à Justiça Criminal" in PASSETTI, Edson (coord.). *Curso livre de abolicionismo penal*. Tradução de Maria Lúcia Karam. São Paulo/Rio de Janeiro: Nu-Sol/Revan, 2004, pp. 35-68.

NÚCLEO DE SOCIABILIDADE LIBERTÁRIA (Nu-Sol). *Abolição da pena. Abolicionismo libertário. Verbetes.* Disponível em: http://www.nu-sol.org/verbetes/index.php?id=58. Acesso em: 10/12/2011.

OLIVEIRA, Salete. "Intensidades abolicionistas e a cruel exposição da peste" in *Revista Verve*, São Paulo: Núcleo de Sociabilidade Libertária (Nu-Sol) PPG em Ciências Sociais da PUC-SP, vol. 6, 2004, pp. 61-78.

PASSETTI, Edson. "Da justiça política: a importância do pensamento anarquista de William Godwin 200 anos depois" in *Revista Margem*. São Paulo: EDUC, v.3, n. 3, 1994, pp. 179-193.

"A atualidade do abolicionismo penal" in PASSETTI, Edson. (coord.). *Curso livre de abolicionismo penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2004, pp. 13-33.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Do princípio federativo*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário, 2001.

um tesão anarquista ou um pensamento político para abolir a ordem triste!

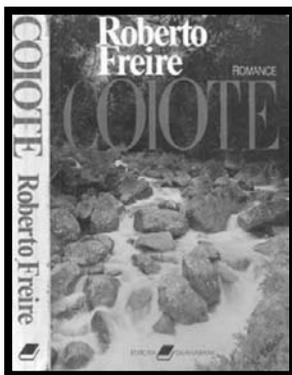
GUSTAVO SIMÕES*

* Mestre em Ciências Sociais e pesquisador no Nu-Sol.

Rudolf e Bruxo, dois personagens de *Coiote* - romance escrito durante uma década pelo libertário Roberto Freire, publicado somente em 1986 -, conversam agitadamente sobre as práticas inventadas por jovens anarquistas na região serrana de Visconde de Mauá, no estado do Rio de Janeiro. Como resposta ao descontentamento de Bruxo com as práticas do bando de Coiote, Rudolf diz: "Acorda, Bruxo! Não estamos em Moscou na década de vinte" (Freire, 1986: 205). Diante de certo silêncio do anarquista, Flugel prossegue até pronunciar a palavra que seria o norte da reflexão de Freire a partir de *Coiote*. "Tesão, Bruxo! Coisa de gente jovem, de gente saudável, de gente alegre! Tesão é a palavra mais bonita que existe! Tem a ver com prazer, alegria e beleza ao mesmo tempo." (Freire, 1986: 206).

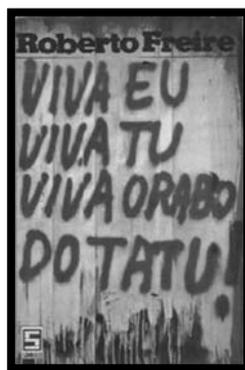
Freire publica *Sem tesão não há Solução*, título inspirado por uma pichação no muro de um cemitério de São Paulo, em 1987, ano seguinte a *Coiote* e que teve mais de 20 edições. O livro explicita o avanço da pesquisa de Freire em relação aos deslocamentos de significado da palavra *tesão* no Brasil, a partir dos anos 1960. "Tesão, agora, é muito mais do que tesão, porque de substantivo passou a ser adjetivo e está a pique de virar verbo quase completamente transitivo e pronominal" (Idem: 18). Freire salienta que a pichação no muro e o tesão que corria solto na boca dos jovens possuía um uso distinto das definições contidas nos léxicos. "Nas ruas e nas conversas de todos nós, tesão já não era mais apenas isso que o Aurélio registrou. Mas não se pode esquecer que dicionário e enciclopédia são o cúmulo da reserva cultural e histórica de um povo, ou seja, o oposto da dinâmica permanente de sua espontaneidade", argumentou (Freire, 1990: 19).

Em *Sem Tesão não há solução* Freire afirma estar mais interessado em "como a gente se relaciona com a família, uma coisa diferente da família burguesa. Enfim, mais as relações de poder no cotidiano do que nos processos políticos macro" (Idem:124). O livro apresenta também sua energia em intensificar, com a instituição da democracia no Brasil, o debate acerca da liberação das drogas já exposto anteriormente em *Coiote*. Desvinculando as palavras "droga" e "tóxico" dos conteúdos e significados oficiais, Freire escreve: "tudo o que ingerimos se torna 'droga' ou 'tóxico' se o fizermos de modo excessivo, inadequado e impróprio. Estou com Yoko Ono" completa "que, numa entrevista à revista Rolling Stone, afirmou: 'tóxico é o segundo copo d´água quando o primeiro me matou a sede'" (Idem: 99).

O pensamento de Freire acerca da liberação das substâncias consideradas drogas e o esboço de uma militância libertária ecológica escudada na reflexão de Murray Bookchin, medram com a publicação de *Sem Tesão não há solução*. Após o livro de ensaios ele avança na

análise de suas próprias práticas políticas. Passados quase vinte anos da descoberta das leituras de Wilhelm Reich, após o contato com o *Living Theatre* e de *A Revolução Sexual* e *A função do Orgasmo*, a noção de *tesão* aponta para outras afirmações. Distanciando-se do conceito de orgasmo como finalidade, isto é, da redução do prazer à mera mobilização energética do corpo, Freire estimula a ampliação dessa sensação a todas as esferas da existência.

Todavia, o efeito de *Coiote* e *Sem Tesão não há solução* não se restringiu somente a esta sutil diferenciação entre *tesão* e prazer como gozo final. Com as duas publicações, Freire analisou também o tradicionalismo engessado de alguns anarquistas em relação às práticas de liberdade experimentadas por certos jovens. A convivência de Bruxo com Coiote e o bando em Mauá é insustentável e culmina no abandono do sítio pelo anarquista e sua família, precisamente no momento em que a polícia invade a comunidade. Frente a rigidez das idéias de organização anarquista de Bruxo, Freire por meio dos personagens Rudolf Flugel e Coiote propõe o *tesão* como um modo de vida sensual.

A vivência de Freire em Visconde de Mauá, no alto da montanha, cenário do romance e da sua própria vida nos momentos em que escrevia, foi imprescindível para a formulação do *tesão*. Cercado por montanhas, rios, pássaros, plantas, flores, árvores, observou, como Walt Whitman[1], poeta que escolhera como epígrafe para *Coiote*, que a terra também é cheia de volúpia.[2] E sob efeito dessa proximidade com o fluxo dos rios, na coexistência com certos jovens amigos libertários, em 1992, Freire decide escrever os dois volumes de suas *histórias curtas & grossas*. Nesse momento, com mais de sessenta anos, troca as montanhas do Rio de Janeiro por Canoa Quebrada, litoral do estado do Ceará, onde constrói uma casa simples.

Animado pela reflexão do escritor e pintor inglês D.H. Lawrence, que no início do século já afirmara que a *erótica* "aberta e saudável, que você encontra em algumas histórias de Bocaccio não pode ser confundida com a excitação às escondidas, provocada pelo esfregar do segredinho sujo nos romances modernos mais vendidos" (Lawrence, 2010: 100), Freire passa a formular o que denominou de *erotização do cotidiano* e viaja pelos quatro cantos do país realizando palestras, seminários, conversando com gente interessada na vida com muito *tesão* e liberdade. Atualizando o pensamento de Lawrence, na época do lançamento de seus contos eróticos, Freire argumentou: "tive a intenção de fazer uma obra mais livre na parte afetiva e erótica, pois senti uma certa autocensura nos outros livros que escrevi". Em entrevista, publicada no Diário da Tarde, jornal de Belo Horizonte, em dezembro de 1992, definiu: "se vou ao mar, eu posso simplesmente sentir a água, mas eu posso também sentir o prazer do contato com a água. Eu posso dar ao meu amigo um prazer enorme de sentir a presença dele, a presença física dele, sem precisar fazer sexo, mas que existe uma coisa gostosa na nossa relação (...) o prazer de comer, de beber, de dançar, tem que ter certo grau de sensualidade para ficar ainda mais gostoso. A maioria das pessoas foge disso, tem uma vontade enorme de fazer mas morre de medo (...) Isso torna a vida muito seca, muito triste, e faz com que a gente comece a cobrar demais dos nossos amantes". [3]

É com a publicação dos dois breves volumes de *Histórias Curtas e Grossas* - depois do sucesso dos lançamentos de *Sem Tesão não há Solução* e *Ame e dê Vexame* - no início dos anos 1990, que

Freire afirma de vez seu pensamento anarquista. Enquanto na década de 1960, Freire fixara suas práticas políticas a certo catolicismo engajado, apostando no Amor como libertação e na década seguinte, os anos 1970, militara em organizações de esquerda como resistência à ditadura civil-militar, com as quais rompeu depois de publicar o livro de ensaios *viva eu viva tu viva o rabo do tatu*, é na ultrapassagem desses anos 1980, que ele afirma sua perspectiva política libertária.[4]

Hoje, mais de duas décadas depois da afirmação de seu *anarquismo somático*, a liberação das drogas aventada por Freire colmatou-se em "marcha" por regulamentação. O sexo liberado voltou a ser arregimentado pela explosão do mercado de casamentos entre jovens. Frente a essa época cinzenta que atualmente empurra o sexo não mais para o submundo e para o banheiro, mas sim para a censura das redes sociais como o *facebook*, que em 2011, retirou do ar o perfil de um usuário que postou em sua página inicial o quadro "a origem do mundo" do pintor anarquista do século XIX, Gustave Courbet, voltar aos escritos de Freire é pegar novo fôlego. Afinal, mesmo diante dos pessimismos militantes, ancorados sempre em "o dia seguinte, a alvorada, a aurora, o dia que nasce, o entardecer, a noite etc" (Foucault, 2006: 96) que sobrevivem remodelados ainda hoje, mesmo assim, a gente segue em combate para afirmar *um pensamento político que não seja da ordem da descrição triste.* Creio que isto ainda está em jogo atualmente. E para isso é vital não somente reler Roberto Freire, o Bigode.[5] É salutar também relembrar seus gestos apaixonados. Recordar seu bêbado olhar de pirata.

Bibliografia

FREIRE, Roberto. **Histórias Curtas e Grossas**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1991.

________________. **Coiote**. São Paulo: Sol & Chuva, 1986.

_________________. **viva eu viva tu viva o rabo do tatu**. São Paulo: Global, 1977.

________________. **Sem tesão não há Solução**. São Paulo: Trigrama, 1990, 20ª edição.

FOUCAULT, Michel. "Eu sou um pirotécnico". In: **Michel Foucault: Entrevistas**. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

LAWRENCE, D.H. "Pornografia e Obscenidade". In: *D.H. Lawrence. O livro luminoso da vida. Escritos sobre literatura e arte.* Tradução e Organização de Marcio Alves Coutinho. Belo Horizonte: Crisálida, 2010.

Sites consultados:

http://www.somaterapia.com.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/militante-do-prazer-small.pdf

---

[1] Ver: Walt Whitman. *Folhas das folhas de relva*. Tradução de Geir de Campos. Ediouro, s/d.

[2] Em carta escrita a Rudolf, Coiote descreve a experiência que teve com o vento numa tarde de temporal. "Tava um vendaval lindo, forte que as árvores se vergavam, que levava longe os passarinhos tão fácil que nem as folhas e a poeira (...) Fiquei superexcitado e a violência do vento fazia eu ficar cada vez mais. Abri a calça e dei minha ereção pra tempestade. Ficava cada vez mais excitado sem nem encostar a mão pra me masturbar. Quando veio o gozo, caí de joelho na terra já molhada pelo chuvão que vinha atrás do vento. Aí, gozando ainda, chafurdei no barro que tava se formando. Eu era só sentimento, sensação pura. Deitado de bruços sobre a terra, esperei a chuva passar, o tesão daquela água forte caindo nas minhas costas foi embora junto com o vento, quando ele parou de soprar. É bom, doutor, trepar com a terra" (Freire, 1986: 193).

[3] Algumas entrevistas de Roberto Freire do início dos anos 1990, podem ser encontradas em http://www.somaterapia.com.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/militante-do-prazer-small.pdf

[4] *Anarquismo somático* para Freire é um anarquismo no qual "revolução política e social se fazem com ideologia na ação, ou seja, também com amor, tesão e orgasmos" (Freire, 1999: 52). Em *Ame e dê Vexame*, Freire cita três características daquele que pratica este *anarquismo somático.* A primeira é não aderir às "ideologias do sacrifício", isto é, não permutar a existência em prol de um futuro redentor como o proposto, segundo ele, pelo marxismo, por algumas religiões e a psicanálise. A segunda é ser sinceramente corajoso e evitar adotar o que Freire chamou de "pactos de mediocridade", acordo selado entre algumas pessoas para que a vida se mantenha conformada e finalmente, o anarquista somático seria a pessoa que "luta contra o medo paralisante das três fontes energéticas para a vida orgástica, que são a afetividade, a sexualidade e a criatividade". Afinal, para Freire "o medo é o contrário do orgasmo" (Idem: 107)

[5] Apelido carinhoso pelo qual Roberto Freire é conhecido entre amigos.

“Bakunin está vivo em mim!” Albert Camus e a sua amizade com anarquistas

LOU MARIN*

Quando Albert Camus na sua controvérsia política com Sartre, respondeu ao artigo de Francis Jeanson, seu colaborador , no jornal *Les Temps Modernes* (1), manifestou-se sobretudo contra a sua tentativa de o empurrar para o Polo Binário da Guerra Fria entre o Capitalismo de Estado ocidental e o Socialismo de Estado oriental. Assim, criticava explicitamente as seguintes falhas de Sartre e de Jeanson:

“Calar ou ironizar sobre qualquer tradição revolucionária que não seja marxista. A Primeira Internacional e o movimento ‘bakuniniano’, ainda vivos para as massas da CNT espanhola e francesa (Confederação Nacional do Trabalho) (2) são ignorados. Os revolucionários de 1905, cuja experiência é o tema central do meu livro, são ultrapassados num silêncio total. O sindicalismo revolucionário é ridicularizado, enquanto que, apoiado nas suas conquistas e na evolução realmente reacionária do socialismo de Cesar, os meus verdadeiros argumentos são subestimados. O eu colaborador (...) sem tentar explicá-lo, postula que o sindicalismo revolucionário, ou o que se lhe assemelhe, não pode ser elevado a dignidade histórica, e quer convencer-nos, contrariamente às suas posições anteriores, que não há uma terceira solução nem qualquer outra saída além das que oferecem o *status quo* do socialismo de ‘Cesar’; impõe-nos um fim com o qual justifica o pior dos nossos tempos, que a verdade da história é igual ao sucesso. Resumindo, só o marxismo será revolucionário, porque só ele no movimento revolucionário, dispõe hoje de um exército e de uma polícia.” (3)

Em 1952, Camus mostra abertamente, que para clarificar esta terceira via se inclina explicitamente para a tradição anarquista, o que já tinha feito no capítulo final de *O Homem Revoltado*, referindo-se directamente à I Internacional e às suas secções libertárias ‘bakuninianas’, em Espanha, França e Itália. Foi, pois, bastante simples para os que quiseram aperceber-se desta inclinação, descobri-la na obra que considerava mais importante na decisiva controvérsia da época. É certo que Camus nunca se considerou publicamente anarquista. Mas, na época da sua controvérsia com Sartre, nos seus artigos em jornais anarquistas, alinhou claramente com a tradição do pensamento e a história dos movimentos sociais do anarquismo. No meio libertário, não evitou tomar partido e de falar em “nós”, principalmente na sua “Resposta a Gaston Leval”,

a propósito de uma discussão conduzida de forma bastante solidária e factual acerca da crítica de Camus às tendências terroristas e, por via isso, às posições niilistas de Bakunin, com origem nas relações deste com Sergej Netchaiev, mas que queria ver incluídas num juízo de valor geral de Bakunin.
Este texto com o reconhecimento do "nós" apareceu no jornal anarquista *Le Libertaire*, nº. 318, de 5 de Junho de 1952:
"Temos que encontrar os valores de que necessitamos em nós próprios, no íntimo mais profundo das nossas experiências, ou seja, no meio do espírito da revolta. Se não os encontrarmos o mundo sucumbirá, e talvez fosse justo – mas nós sucumbiríamos antes dele e isso seria infame. Temos, pois, uma única saída: estudar a contradição entre o niilismo e a pretensão a uma ordem viva na qual o espírito da revolta se tenha entrelaçado, para manter o que nele há de positivo." Camus vai mesmo mais longe: " Bakunin está vivo em mim" e espera que o seu livro *O Homem e a Revoltado* "preste, finalmente, um serviço à corrente de ideias de que Bakunin é o maior representante."
"Está convicto, assim termina Camus o seu texto para Leval, que quando o barulho, sem sentido, à volta deste livro voltar a acalmar, será reconhecido que, apesar das suas fraquezas, terá contribuído para tornar mais eficaz este pensamento e, simultaneamente, para manter a esperança e a felicidade do último Homem livre," (4)
As anarquistas, por seu lado, defenderam Camus das denúncias feitas por Sartre e pelos seus colaboradores da esquerda autoritária francesa. Desta constelação e das inúmeras campanhas conjuntas de Camus no meio anarquista, das quais seguidamente abordaremos por alto as respeitantes a Espanha e à guerra da Argélia, desenvolveram-se diversas amizades com Camus, principalmente nos anos a seguir da libertação da ocupação de França pelo nacional-socialismo e a 2ª guerra mundial. Estas amizades desenvolveram-se, geralmente, à volta da publicação de alguns jornais libertários, para os quais Camus escrevia. A impressão dos seus discursos nos referido jornais e as discussões em que participava também foram importantes para criar amizades.
É de referir a sua relação com o anarquisto antimilitaristo Louis Lecoin e com os jornais *Défense de L'Homme* e Liberté; com a anarquista da 1ª guerra mundial, Rirette Maîtrejean e, Jean Paul Samson, o desertor da 1ª guerra mundial que vivia no exílio na Suíça, próximo do jornal cultural de língua francesa *Témoins*; com Maurice Joyeux, membro da redação dos jornais clássicos dos anarquistas franceses, *Le Libertaire* e *Le Monde Libertaire*; e com os sindicalistas revolucionários à volta de Pierre Monatte, Alfred Rosmer, Nicolas Lazarevitch, Ida Mett e Louis Mercier e, do jornal *La Revolution Prolétarienne.*
Também a nível internacional Camus mantinha relações amistosas com a anarquista Giovanna Berneri próxima do jornal italiano anarquista *Volontá*, com José Ester Borrás e Fernando Gomez Peláez, próximos do jornal espanhol anarco-sindicalista *Solidaridad Obrera*, publicado em Paris; com o jornal libertário também em língua espanhola *Cénit* em Toulouse ou com Helmut Rüdiger na Suécia, que Camus tinha conhecido em Estocolmo durante a atribuição do Prémio Nobel em Dezembro de 1957 e que escrevia, simultaneamente, para o jornal anarco-sindicalista sueco *Arbetaren* e para o de língua alemã *Die Freie Gesellschaft*. (5)

A solidariedade com os anarquistas espanhóis: homenagem de Camus ao "génio libertário" de Espanha

As revolucionárias anarquistas, marxistas de esquerda, republicanas e socialistas espanholas fugiram para França, durante a guerra civil de 1936-39. Aí participaram, em grande número, em acções da Resistência francesa contra a ocupação nazi e, nas linhas da frente, na libertação de Paris pelos aliados, em Agosto de 1944. É então que chega a Camus, com ligações a Espanha, através da mãe – Menorca - a desilusão: logo após a libertação da França, De Gaulle vai

reestabelecendo as ligações diplomáticas com a Espanha de Franco. Já no Outono de 1944 em inúmeros artigos do jornal da resistência *Combat*, durante todo o ano de 1945, Camus critica este facto como uma traição cínica das democracias do ocidente. A 2ª guerra mundial tinha começado em Espanha e não poderia acabar sem a Espanha. Lembrava, não sem vergonha, que os fugitivos espanhóis em França começavam por ser presos num campo de concentração e eram obrigados a trabalhos forçados(6). Foi o pretexto para o empenhamento apaixonado e sem fim por uma Espanha livre e antifascista depois da 2ª guerra mundial. Camus começou por não ter nenhuma preferência política e publicou em jornais de todas as correntes do exílio espanhol. A actriz Maria Casares que ele conheceu em 19 de Março de 1944, numa apresentação sobre Picasso, era filha de Santiago Casares Quiroga, ministro de guerra da 2ª República espanhola. Ela não tinha nem preferências nem ligações especiais ao meio anarquista. Mas a maioria dos refugiados, no exílio francês, era anarquista. O meio político anarquista em França, em sentido restrito, contava com cerca de 30 000 pessoas e uma grande parte delas devia continuar a colaborar com outras correntes dos sectores republicanos no exílio. As grandes organizações anarquistas, a "Confederação Nacional do Trabalho" (CNT), a "Federação Anarquista Ibérica" (FAI) e a "Federação Ibérica da Juventude Libertária" (FIJL) colaboravam num "Conselho do Movimento Libertário". No entanto, cedo começaram as discussões sobre as estratégias do pós-guerra na luta contra Franco. Primeiro, defendiam uma guerra de guerrilha clandestina no interior de Espanha que foi, rapidamente, eliminada, reprimida e marginalizada por Franco. A participação no Governo do Exílio dividiu a CNT numa ala intervencionista que permaneceu maioritária no seio da clandestinidade espanhola e queria prosseguir com a luta armada; e numa ala tradicional em França que defendia a colaboração com os sectores republicanos(7). Assim, era apenas uma questão de tempo a participação de Camus em meios de exilados/as anarquistas espanhóis e a publicação de artigos nos respectivos jornais anarquistas. De facto, isto sucedeu logo em 1944: Camus escreveu "neste mesmo ano e numa publicação de língua espanhola da CNT com o título *Conciencia!,* (...) que não podia haver Europa enquanto existisse Franco, 'uma vez que não seria possível unidade onde a consciência tinha sido destruída'."(8). Segundo Freddy Gomez, filho de Fernando Gómez Peláez, tinham sido o seu pai, redator entre 1946 e 1954, do jornal em língua espanhola dos anarquistas em Paris, *Solidaridad Obrera*, e José Ester Borrás, também ele membro da CNT e, simultaneamente, presidente da "Federação Espanhola dos Deportados e Internados Políticos" (FEDIP) que, no imediato pós-guerra, mantinham contactos regulares e amigáveis com Camus. A *Solidaridad Obrera* tinha uma edição de 20 000 exemplares, publicados semanalmente, sendo de longe o mais importante jornal, no exílio, em língua espanhola. Nos anos 50 tinha mensalmente um caderno literário de grande qualidade, *Suplemento Literário*, em que aparecem vários textos de ou sobre Camus(9). Também desde 1951, no jornal *Cénit* publicado em Toulouse, houve textos de Camus ou sobre ele, que continuaram desde 1983 no jornal que lhe sucedeu, publicado com o nome *cnt*. Na editora de língua francesa *Éditions des amis de Cénit* associada àquele jornal, foi publicado, em 1967, também o primeiro livro em língua francesa sobre Camus enquanto pensador libertário, *La Pensée politique d'Albert Camus,* de Progresso Marin(10). "As publicações libertárias foram numerosas e culturalmente almejadas: *Galeria, Cénit,* cuja primeira edição foi em 1951 e que viria a ser a obra mais reeditada de todas as publicações do exílio. O *Suplemento Literário* da *Solidaridad Obrera* e *La Novela Ideal.*

Nelas participou Albert Camus, como também na (...) *Per Catalunya* que foi publicada em Nizza, em 1945. O Ateneo(11) Hispânico, A Sociedade Franco Espanhola, A Liga Internacional dos Amigos do País Basco, o Instituto Catalá para a Arte e Cultura, o Ateneo Ibero-Amerika ou o

Círculo de Amizade dos Ex Guerrilheiros Espanhóis em França eram, enquanto organizações, muito activas(12). Segundo Freddy Gomez, as manifestações em França de protesto contra Franco, apesar de oficialmente serem feitas por republicanos ou organizações de cidadãos como, por exemplo, os "Amigos da República Espanhola", eram organizadas e realizadas pela mão da CNT(13).

1948 foi um ano decisivo no fortalecimento tanto das relações de amizade de Camus com os/as anarquistas espanhóis, como o de encetar contactos com os/as anarquistas fraceses/as. No Verão de 1948, Camus solidarizou-se com o ex-piloto americano de bombardeamentos Gary Davis, convertido ao pacifismo que, na então provisória sede da ONU no Palácio parisiense de Chaillot, rasgou o passaporte e se declarou "cidadão do mundo", exigindo um Parlamento Mundial e a dissolução dos Estados Nacionais. Camus reconheceu no nacional socialismo uma das causas da Guerra Mundial. Nas suas manifestações e sessões de solidariedade com Garry Davis, encontrou os anarquistas franceses Maurice Joyeux e Louis Lecoin, bem como amigos espanhóis da *Solidaridad Obrera.* Camus via em Garry Davis "um pobre Sancho com as 'loucuras' do seu Mestre", da mesma forma que considerava os seus amigos/as libertários/as como "Quichotes estridentes" baseando-se na obra de Cervantes(14).

No Verão de 1948, no dia 11 de Julho, Maria Casarès (uma artista de teatro exiliada de España tambem no França), e Albert Camus, participaram pela primeira vez numa sessão de solidariedade tanto com os presos ameaçados de pena de morte, nas prisões de Franco, como com os presos da Revolução espanhola nos campos estalinistas da União Soviética, principalmente os do campo nº 99, Karanga. Stalin tinha lá internado, depois da 2ª Guerra Mundial, marinheiros e pilotos espanhóis que durante a guerra civil tinham ido para a União Soviética para formação e, também, refugiados de guerra civis e crianças. Foi a FEDIP que passou estas informações a Camus. Quando a guerra acabou os refugiados espanhóis só queriam que Stalin lhes permitisse a saída da URSS, mas este limitou-se a oferecer-lhes a permanência lá ou o regresso à Espanha franquista. Uma campanha da FEDIP, outra que ia da colaboração de activistas desde anarquistas a trotskistas, nos anos 1949-50, os "Grupos de Ligação internacional" (GLI), que eram apoiados, principalmente, pelo circulo em torno do jornal revolucionário-sindicalista *La Revolution Prolétarienne* exigia, com o apoio de Camus, a escolha livre do destino dos presos ao deixar Karaganda. No âmbito desta campanha também foi feita uma colecta para a construção de um hospital para refugiados espanhóis, para o qual Camus passou vários cheques. A campanha foi fortemente contestada, com eficácia na opinião pública, pelo PC Francês que nela via apenas a expressão de propaganda anti-soviética. Também por essa razão, a campanha não teve grande sucesso.

No Verão de 1949, A FEDIP constituiu um "Comité para Ajuda e Apoio dos Antifascistas

Espanhois", para o qual Camus escreveu um apelo que foi publicado no dia 20.8.1949, em espanhol, no jornal *Solidaridad Obrera*. Além disso, Camus ficou encarregado de angariar apoiantes para este Comité, como por exemplo George Orwell, a libertária socialista holandesa Henriette Roland-Holst, Jean Paul Sartre ou, ainda Ignazio Silone, escritor libertário italiano que Camus encontrara(15).

É quase inacreditável, quão intensivo foi o empenhamento de Camus, não em favor dos perseguidos, como hoje se diria, dos regimes totalitários, principalmente da União Soviética e de Espanha, mas sim, tal como o próprio Camus o formulou no programa da GLI, em favor "das vítimas dos sistemas políticos contemporâneos"(16). O escritor espanhol, amigo de Camus, Emmanuel Roblès, que não era libertário, conta nas suas memórias que Camus lhe teria apresentado uma vez em Paris, um ex-membro da FAI, que ele - Camus – teria ajudado a libertar-se de um campo de internamento nos Pirinéus.

Roblès, por seu turno, teria falado a Camus de um assalto armado, falhado, a um banco em Oran/Argélia, realizado por três anarquistas espanhóis cuja dignidade em tribunal o tinha, a ele Roblès, enquanto acompanhante do processo, profundamente impressionado: eles teriam necessitado do dinheiro para familiares de camaradas assassinados ou aprisionados pelo regime de Franco – impressão de dignidade que, eventualmente, também teria apreciado o próprio Camus. Roblès teria usado 'a matéria' para um romance, *L'attentat de la Banque Levasseur,* publicado em 1951, pouco depois de o ter mencionado a Camus(17).

Roblès prossegue que, após a sua descrição do Processo Oran, Camus teria entregado 6 000 francos para uma reunião organizada em Oran que deveria possibilitar a anarquistas espanhóis que se encontravam na Argélia, a passagem para a América Latina. Isto porque tinha corrido o boato que a potência colonial na Argélia os queria extraditar para a Espanha de Franco. Roblès confirma ainda numerosas iniciativas de Camus para a libertação ou melhoria das condições de prisão dos detidos nas prisões de Franco. Na sua opinião, Camus terá escrito à volta de 100 " cartas de clemência por mês"(18).

Camus e os libertários espanhóis também pediram ajuda para vítimas do pequeno partido marxista independente POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista - Partido dos Trabalhadores da União Marxista). Luisa Cortezón, filha do activista do POUM, Eusébio Cortezón assassinado pelos falangistas de Franco na guerra civil, guardou a lista de uma colecta pública de dinheiro de anarquistas no exílio, que devia ser usada para comprar estreptomicina para os familiares necessitados em Espanha: "lembro-me que o primeiro a dar dinheiro tinha sido o escritor Albert Camus. Foram 10 000 francos"(19).

Também nos anos seguintes Camus defendia, repetidamente, os libertários presos bem como as causas e temas dos/as anarquistas. As manifestações mais importantes foram no início dos anos de 1950: a 12 de Abril de 1951, na Sala parisiense Saulnier, em Favor de José Peirats, secretário da CNT, e mais dois membros da CNT presos em França sob falsa acusação de terem participado numa acção armada em Lyon (20); o discurso de Camus no 15º aniversário da revolução espanhola, em 19 de Julho de 1951, no 'Casal Catalunya' onde até falou do "génio libertário" desta revolução, discurso que mais tarde publicou como exemplo da revolta contra uma ditadura capitalista ocidental, no jornal libertário *Témoins*, e com uma dedicatória aos trabalhadores/as revoltosos/as de Berlin em 1953, exemplificando uma revolta contra a ditadura comunista de estado no Leste (21); a 22 de Fevereiro de 1952, na sala parisiense Wagram, a manifestação de

protesto contra nove condenações à morte pelos tribunais franquistas e 21 penas de prisão, com períodos entre 20 e 30 anos, dos quais 5 acabaram condenados à morte, todos da CNT, executadas em 13 de Março de 1952.

Foi a última manifestação em que Sartre e Camus apareceram juntos, e mesmo a presença de Breton esteve para não se concretizar dado que este criticava fortemente o livro de Camus *O Homem Revoltado*. Os organizadores espanhóis do encontro tinham-se dirigido a Breton, principal representante do surrealismo, com o desejo expresso de Camus de, apesar das divergências entre ambos, colocar o significado do tema acima de controvérsias pessoais desinteressantes. Os anarquistas espanhóis tinham transmitido este desejo de Camus e, depois, disseram: " Breton a quem vieram as lágrimas aos olhos, controlou os seus sentimentos e disse: Camus tem razão. As nossas brigas pesam menos comparadas com o que está em jogo"(22). Prosseguiu com o protesto de 30 de Novembro de 1952, contra a admissão da Espanha de Franco na UNESCO, em que Camus, juntamente com o professor de Oxford, de literatura espanhola, Salvador de Madariaga e Emile Jahn, presidente da "Liga para os Direitos Humanos", apelaram publicamente ao boicote da UNESCO e declararam que devido a esta admissão de uma ditadura fascista, não mais colaborariam com tal organização(23). Finalmente, em 10 de Maio de 1953, Camus participou numa reunião intersindical de trabalhadores/as, co-organizada pela CNT, em St. Etienne, em que apresenta o discurso entretanto assumido "Pão e Liberdade", primeiro publicado no *Révolution Prolétarienne* sob o título "Restaurer la valeur de la Liberté", em que Camus fala de uma "Sociedade do Dinheiro" contra a qual as liberdades ainda vigentes do movimento operário deveriam ser consolidadas e alargadas, porque estavam a ser cada vez mais restringidas pelo Estado e Polícia(24).

Ao longo de toda esta década, Camus empenhou-se pela causa dos libertários espanhóis no exílio, de forma tal que não admira que o seu amigo Fernando Gomez Peláez nas suas memórias, termine escrevendo: "Realmente ele ajudou-nos, como se ajuda alguém da família que esteja em apuros, sem fazer contas nem esperar nada em troca, de forma visível e invisível: nos seus discursos, através da sua experiência, mas também pondo os amigos à disposição, através de conselhos, prescindindo dos direitos sobre os seus textos e através de ajuda financeira quando a 'caixa da guerra' estava vazia. Camus era um dos que não pedia fama nem proveito pelos seus actos de solidariedade. Pelo contrário, insistia em que não se soubesse donde provinha esta ou aquela dádiva, com que se ajudava um preso ou os seus familiares. Brassens, actuava exatamente da mesma maneira(25), sem jamais perguntar ou exigir algo, para além do silêncio. Num mundo do "viste-me?", em que a boa consciência sempre tem um preço, este tipo de comportamento merece ser sublinhado(26).

Os anarquistas espanhóis no exílio agradeceram esta solidariedade prática com grande reconhecimento. Foi publicado um comentário muito positivo ao livro *O Homem Revoltado*, de Filipe Alaíz no *Solidaridad Obrera* e entre ditos e escritos, após dez (!) edições 'continuadas' do artigo, entre 16 de Fevereiro e 19 de Abril de 1952(27). Quando Camus recebeu o Prémio Nobel, o *Suplemento Literário* do *Solidaridad Obrera* escreveu sobre Camus: "é um dos nossos"(28). E *Cénit* também se sentiu honrado com a decisão da Academia Sueca porque Camus "interiorizava" justamente o pensamento dos revolucionários espanhóis na filosofia e na arte

moderna. A sua generosidade e a sua solidariedade política tinham sido uma "dádiva moral" no exílio duro e severo(29). Ainda em 1966 *Cénit* publicou um longa série de artigos com o sintomático título "Camus o Grande", de autoria de Miguel Celma, que fez 'sair'nove edições consecutivas, em que cada parte continha até três páginas(30).

A guerra da Argélia, as acusações de Said Kessal em Estocolmo e a solidariedade de Camus com o anticolonialista Messali Hadj em "La Revolution Prolétarienne"

Ainda hoje, no seio da esquerda autoritária e marxista europeia, existe uma reserva em dar atenção ao Camus político. Com base num boato, espalhado com eficácia, que se inspira na interpretação sobre Camus de Jean Paul Sartre, Camus ainda hoje é considerado um pró colonialista, um "colonialista da boa vontade", como lhe chamavam publicamente em sentido depreciativo. Esta expressão é atribuída a Albert Memmi, escritor tunisino judeu e teórico anti-racista, e nunca foi considerada por este como condenatória. Sobre o conceito de "Colonialista da boa Vontade"de Memmi, escreve o biografo Olivier Todd:

"Para Memmi, Camus é um colonialista bem intencionado: 'pense-se que a sua posição não é agradável, não é simples, nem do ponto de vista dos sentimentos nem intelectualmente, saber que todos os nossos parentes estão do lado que criticamos moralmente.'Todd prossegue: "Memmi é uma singularidade na medida em que Sartre e Camus lhe tinham escrito um prefácio – para um outro livro. Ele compreende as inquietações do argelino Camus. Mas Memmi escreve para o jornal mensal *La Nef* que não tinha a tiragem nem dos diários, nem dos semanários, nem a fama do *Temps Modernes*"(31).

A interpretação pejorativa de Sartre sobre o "Colonialista da boa Vontade"surge na atmosfera geralmente agitada dos círculos intelectuais de Paris, após a atribuição do Prémio Nobel da Literatura a Camus, em Estocolmo, em Dezembro de 1957, quando um "jovem argelino", tal como

é repetido há mais de 50 anos, que participava numa reunião de estudantes na Universidade de Estocolmo, a 12 de Dezembro de 1957, (e não numa conferência de imprensa como muitas vezes é referido) acusou Camus, "de nada ter empreendido pela Argélia!"O correspondente do diário burguês-liberal *Le Monde*, na sala de conferências da universidade, Dominique Birmann, que também seria dono de uma BD (32), relatava, na edição de 14.12.1957, que Camus teria respondido: "acredito na justiça, mas antes de defender a justiça defendo a minha mãe"(33).

Hoje, graças a diversas investigações e traduções da investigadora anarquista Marianne Enckell (34), do escritor José Lenzini (35) e minhas (estudei as respectivas edições dos jornais no arquivo de Estocolmo) sabemos que o nome do tal jovem argelino é Said Kessal. Este, numa carta de leitor dirigida ao jornal sueco anarco sindicalista, *Arbetaren* – visivelmente simpatizante de Camus – que tinha reportado este incidente, repete as suas acusações: "Na sequência da minha pergunta sobre a sua atitude distanciada relativamente à guerra da Argélia, o Sr. Camus respondeu-me, perguntando-me a minha idade. Isto caracteriza os colonialistas, quando um nativo se lhes dirige e eles consideram de menor valor, menor idade e sem

1 - "A Batalha de Argel", do diretor italiano Gillo Pontecorvo

instrução. Com as últimas palavras que me dirigiu, dizia que não tomava posição porque receava pela segurança da sua mãe que teria ficado na Argélia. (...) Os cuidados do sr. Camus com a sua mãe são comoventes mas, infelizmente, esquece os milhares de vítimas de tortura na Argélia, não só em nativos mas também franceses (ainda que os franceses se considerem cristãos e sintam obrigados a uma fraternidade internacional). A desonra do século XX é a exploração das pessoas e o colonialismo"(36).

Na sua indignação e agitação, Kessal, na sua carta ao *Arbetaren*, reproduzia apenas por alto, a resposta de Camus. Kessal interrompeu várias vezes Camus durante a sua resposta.

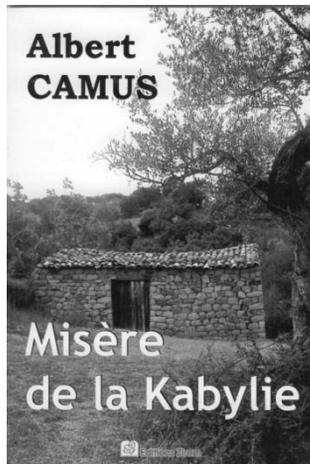
Todd reproduz, depois do artigo de Birmann no *Le Monde*, a resposta completa de Camus antes da famosa frase sobre a sua mãe: "Há um ano e oito meses que tenho estado calado, o que não significa, que tenha parado de agir. Fui e sou a favor de uma Argélia justa, em que ambos os povos possam conviver com justiça e igualdade. Disse repetidas vezes que se deve garantir ao povo argelino justiça e um regime democrático sem limites. Mas, depois, o ódio cresceu de tal forma de ambos os lados que um intelectual já não podia intervir, porque as suas afirmações ainda teriam atiçado mais o terror. Pareceu-me mais adequado aguardar o momento certo para a união e não para a desunião. Posso garantir-vos que alguns dos vossos camaradas devem a vida a medidas que vocês desconhecem em absoluto. Também tenho que condenar o terrorismo que nas ruas da Argélia, por exemplo, ataca cegamente e, um dia, pode atingir a minha mãe"(37).

Da frase decisiva da resposta de Camus que agora segue, lembra-se o tradutor sueco do escritor, também presente naquela ocasião, numa entrevista de 1997, todavia um pouco diferente da versão de Birmann:

Foi por isso que Camus se isolou da esquerda marxista europeia e só encontrou amigos/as nos anarquistas que, embora não apoiassem todas as suas posições relativamente à Argélia – como Louis Mercier (38) -, as partilhavam na sua maioria, defendendo-o até depois da sua morte como, por exemplo, Jean Paul Samson(39).

Aliás, Said Kessal, que até hoje é referido não apenas como o "jovem argelino", mas também como "nacionalista argelino" politizado, rapidamente lamentou as suas acusações. A tal se refere o escritor José Lenzini no epílogo do seu livro *Les derniers jours de la vie d'Albert Camus:*

"No âmbito da publicação de um dos meus antigos livros (*L'Algerie de Camus*), tinha obtido a morada deste 'nacionalista' através de Kateb Yacine. Tratava-se de Said Kessal e vivia na Suécia. Tinhamo-lo contactado para saber o seu ponto de vista, e ele limitara-se a responder com breves palavras rabiscadas num postal.'Camus morreu, a Argélia morreu, nada tenho a acrescentar... Com isto remeteu-se ao

silêncio recusando-se, apesar de várias tentativas, a fazer declarações. Cerca de quatro anos mais tarde, voltei a contactá-lo. Surpresa! Aceitou que eu o visitasse em casa. Estávamos em Abril de 2008. (...) o jovem de então, tinha agora mais de 80 anos e testemunhava um arrependimento. Nunca enfrentei Camus. De facto, os traços apresentados desse incidente estão longe da realidade. Devido a um puro acaso, passei pela sala da conferência de imprensa(40). Nessa altura, tinha deixado a Argélia havia mais de dez anos e já não era politicamente activo nem estava empenhado na guerra da Argélia (...). Confesso que quando provoquei Camus, conhecia o seu nome mas não a sua obra. Apesar disso, considerava-o uma consciência moral para a Argélia. Por isso o acusei de não se empenhar na luta de libertação. Em vez de me responder, perguntou-me a idade. Voltei a acusá-lo de não se empenhar e ele voltou a perguntar-me a idade. Foi enervante... 'assim prosseguiu de um lado para o outro, até que Camus desesperado, apelou ao seu interlocutor: nunca me dirigi a um árabe ou a um dos vossos activistas como você se está a dirigir a mim... você é pela democracia na Argélia, seja então democrata e deixe-me acabar de falar... deixe-me acabar as minhas frases, porque muita vezes as frases só têm significado quando acabadas". Segue-se a passagem do silêncio e da atitude de Camus até à frase da sua mãe e da justiça. Lenzini, prossegue: "o jovem encolheu-se e ficou desiludido com a atitude de Camus e a forma como se sentiu tratado."

Camus já tinha pressentido o verdadeiro caráter de Said Kessal. Porque numa carta de leitor ao *Le Monde*, reagindo ao artigo de Birmann, Camus escreve: (...) sinto-me muito mais próximo do que muitos franceses que falam da Argélia e não a conhecem. Ele sabia do que falava e a sua face não exprimia ódio, mas sim desespero e infelicidade. Eu partilho esta infelicidade, esta face é a do meu país"(41).

Sobre o colonialismo também se manifestou o 'colonialista da boa vontade' pouco tempo depois, em Março de 1958, nas *Chroniques Algériennes*, muito claramente:

"As represálias contra a população civil e a utilização da tortura são crimes pelos quais todos somos responsáveis. Que isto tenha podido acontecer no nosso país é uma humilhação com a qual temos que nos confrontar. Pelo menos, temos que afastar qualquer tentativa de justificação de tais métodos, mesmo que fossem eficazes. (...) O tempo do colonialismo já passou, temos que o reconhecer e tirar as respectivas consequências (...)" Para resolver o problema colonial, o mesmo texto refere: "Na medida em que se considera o fim do colonialismo como um dado de facto, esta solução exclui os sonhos de reconquista ou de manutenção do 'status quo' que, na verdade, representam reacções baseadas em fraquezas e desilusões e preparam a separação definitiva da França e da Argélia. Mas esta solução também exclui os sonhos de desenraizamento dos franceses argelinos, que não têm o direito de oprimir os outros, mas também o de não serem oprimidos (...)"(42).

Daqui concluo que Camus não foi um " colonialista da boa vontade", mas sim um anticolonialista – embora diferente do que Sartre, Beauvoir e os seus colaboradores queriam que tivesse sido. Mas, por que razão recusava Camus a FLN? Por que razão em Estocolmo, nos seus encontros

sueco-alemães, com Helmut Rudiger, um ex-secretário da “Associação Internacional dos Trabalhadores”(AIT) fez a seguinte apreciação sobre a FLN? Rudiger testemunha: “Numa conversa comigo ele declarou justamente que a FLN seria um movimento totalitário. Sobre isso as opiniões podem estar divididas. Sobre este aspecto pode-se também recorrer à interpretação da literatura e publicações da FLN. Por outro lado, há muitos sindicalistas franceses que partilham da opinião de Camus e que pensam que o futuro da Argélia só poderia ser construído a partir da colaboração entre tendências rivais que, hoje, fazem uma impiedosa guerra umas contra as outras”(43).

Tendências rivais no seio do movimento de independência argelino? Sim, de facto, a pretensão da FLN em ser a única, bem como a tendência unitária do movimento de Independência Argelino, sempre foi apenas uma pretensão propagandista, mas nunca uma realidade durante a guerra da Argélia – como, aliás, foi o caso de vários movimentos de independência anti-coloniais constituídos em “Frente de Unidade” .Nessa época por toda a Europa como a suposta realidade e, no conjunto dos anos 60, 70 e 80 so século XX, esta posição manteve-se tão fortemente que, a organização concorrente à FLN, apoiada por Camus, o MNA (no início o “Movimento Nacional Argelino” de 1954-57, e depois “Movimento Norte Africano” de Messali Hadj) hoje esteja completamente esquecido. Recordando as amizades anarquistas e sindicalistas de Camus, também tem que ser novamente tematizada a tendência dos então chamados “Messalistas”, porque procurou a ligação a estas tendências do movimento operário francês radical para apoiar a luta pela independência da Argélia. Camus era amigo de longa data de Messali Hadj. Nos anos de 1950 escrevem no mesmo jornal do sindicalismo revolucionário: *La Revolution Preolétarienne!*

la Révolution prolétarienne

Albert Camus et nous

A amizade de Camus com Messali Hadj vem do pequeno episódio ocorrido no seio do Partido Comunista na Argélia (PCA). Este era apenas um seguidor do PCF e tinha que seguir ordens de Estaline. Entre 1935 e 1937 Camus foi membro do PCF, que seguia um rumo anti-colonialista em França e na Argélia francesa. Tinha por missão angariar operários para o partido – que nesta altura eram membros, na quase totalidade, do sindicato “Étoile Nord-Africaine” (ENA) de Messali Hadj e que já em 1927 reclamava a independência da Argélia. Quando o PCF, a partir de 1936 numa inflexão estalinista, desistiu da sua posição anti-colonial, aproximando-se do governo da frente popular francesa, os “Messalistas” foram declarados, de um dia para o outro, aliados argelinos do PCA, ou seja, “Islamofascistas”. Camus não acompanhou esta viragem, solidarizou-se com Messali Hadj e foi oficialmente expulso do partido, através do respectivo procedimento partidário. O mesmo aonteceu a Messali Hadj e, também, ao amigo de Camus, o advogado Yves Dechezelles: “tivemos que sanear provocadores trotskistas, entre os quais Camus” como consta explicitamente de um original, copiado por Olivier Todd, do relatório do PCA sobre este caso, guardado no arquivo do *Komintern* em Moscovo(44).

Quando Messali Hadj, que sempre foi simultaneamente sindicalista e lutador pela liberdade, e cuja estratégia, contrariamente à FLN, se centrava em agir em ligação com as tendências mais radicais do movimento operário francês – fossem estas anarquistas ou trotskistas – é confrontado em 1954, com a estratégia de guerra da FLN, pensa que ainda não estão

esgotadas todas as possibilidades para alcançar a independência por meios pacíficos. No início da guerra da Argélia, em 1954, os "Messalistas" eram muito mais numerosos do que os combatentes da FLN. Quando esta, em 1 de Novembro de 1954, acabou por realizar um atacaque armado, a primeira onda de repressão militar francesa foi, quase exclusivamente, contra organizações "messalistas". Camus sempre teve consciência da concorrência dentro da guerra entre ambas as tendências. Quando, por exemplo, em 26 de Janeiro de 1956, lança o apelo a um cessar fogo, para protecção da população civil, tem o apoio explícito, embora condicionado, de Messali Hadj, por quem intercedeu, aquando da sua prisão, através de cartas a governantes, ex-camaradas dos seus tempos da resistência, tal como intercedia por perseguidos da guerra da Argélia, quer se tratasse de nativos ou de argelinos franceses, com cartas reclamando a libertação, suspensão da pena de morte e que se assemelham ao seu forte empenhamento relativamente aos perseguidos espanhóis do regime de Franco. Já um ano antes, Camus tinha trabalhado com libertários, num sentido anti-colonialista, quando Maurice Laisant, membro da redacção do *Le Monde Libertaire*, no início de 1955 foi levado a tribunal, naquela altura ainda devido a uma acção de propaganda contra a guerra da Indochina.

Nesta guerra entre a FLN e os "Messalistas" na Argélia, em 1956 e 1957, - quando Camus teve a tal controvérsia com Said Kessal, em Estocolmo - chegou-se, mesmo, a três campanhas sangrentas argelinas, devido a ataques de unidades da FLN a "Messalistas". Na noite de 13 para 14 de Abril de 1956, as "várias centenas" (outras fontes falam de 490) de habitantes messalistas da aldeia Tifraten, entre os quais mulheres e crianças, foram cortadas as goelas por unidades da FLN. Este acontecimento, hoje, é conhecido como a "noite vermelha"(45). Na noite de 28 para 29 de Maio de 195, também foram atacados, da mesma forma, pela FLN, na aldeia Beni Imane, perto de Melouza, 303 simpatizantes messalistas desarmados (outras fontes falam de 374). A responsabilidade da FLN, em tais acções, foi admitida e confirmada publicamente, muito mais tarde, na Argélia independente, pelo Comandante na época da abertura democrática, entre 1988 e 1992. Estes assassinatos são hoje conhecidos como o " massacre de Melouza"(46). Franz Fanon, na qualidade de porta voz da imprensa da FLN, escondeu o massacre de Melouza, denunciando os militares franceses como responsáveis. Em Setembro de 1957, houve mesmo uma onda de ataques assassinos contra sindicalistas messalistas, nas cidades Argelinas, quando a FLN quis implantar o seu próprio sindicato, a "União Geral dos Trabalhadores Argelinos" (UGTA) contra a União Sindical dos Trabalhadores Argelino" (USTA), de orientação messalista. Camus protestou contra esta última onda de ataques a sindicatos messalistas através do seguinte apelo que só foi publicado pelo jornal libertário *La Revolution Prolétarienne,* em Novembro de 1957, e pelo jornal *Le Monde Libertaire*, em Dezembro de 1957. Dos jornais ortodoxos marxistas ou do jornal de Sartre, ninguém quis saber deste apelo:

"Dirijo-me aos sindicalistas colocando-lhes, e a mim mesmo também, uma questão. Permitiremos que os melhores sindicalistas da Argélia sejam assassinados por uma organização que aparentemente quer impor, com os mesmos meios destes atentados, uma direção totalitária no movimento argelino? Os quadros argelinos, dos quais a Argélia de amanhã, *como quer que se apresente*, não poderá prescindir, são bastante raros, (e todos nós somos responsáveis por tais assuntos). Mas entre eles, na primeira fila, encontram-se activistas sindicalistas. Matam um após o outro, e de cada vez que cai um activista, o futuro da Argélia fica mais sombrio. Isto tem que ser dito, e tão alto quanto possível, para evitar que o anti-colonialismo se compraza com uma boa consciência que tudo justifique, até os assassinatos"(47). Camus observou o decorrer da guerra da Argélia, tanto a FLN como os "Messalistas". Numa entrevista com Jean Michel Bloch para o jornal *Demain* (não libertário), de

21 de Fevereiro de 1957, diz Camus sobre a diferente atitude de ambos os movimentos argelinos relativamente à revolta que, simultaneamente, se verificava na Hungria: "No que diz respeito à Argélia – pelo menos, tanto quanto julgo saber - só o MNA de Messali Hadj protestou contra a intervenção russa na Hungria, sem prescindir da mínima reivindicação da sua parte. Quanto a um protesto da FLN, nada ouvi"(48). Para Camus também é claro porquê: A FLN adquiria as suas armas, através de Nasser, da União Soviética , enquanto que a corrente à volta de Messali Hadj se mantinha mais independente da influência soviética. O pensamento federalista, cada vez mais importante, provindo das discussões dos meios libertários, que também já se exprime na sua concepção cultural mediterrânea, no *O Homem Revoltado*, considerava-o mais presente no 'Messalismo' do que na FLN, ainda que aquele não fosse totalmente isento de tendências e correntes autoritárias. Assim, os 'Messalistas' antes do começo da guerra da Argélia em 1949, tinham efectuado uma limpeza interna, nas suas próprias hostes, contra as então chamadas 'correntes berberes nacionalistas'(aliás, dirigidas por Krim Belkacem, que depois passou logo para a FLN tornando-se um dos seus chefes clandestinos). Mas apesar disso, os/as berberes da corrente messalista podiam, geralmente, apresentar-se enquanto tal, falando na sua própria língua, o que seria impensável no nacionalismo da FLN, em que se propagava o árabe como língua nacional(49).

Estes processos permaneceriam desconhecidos e incompreensíveis, se não juntássemos os artigos de e sobre Messali Hadj, no jornal sindicalista revolucionário *La Revolution Proletariénne*. Aí, no nº 439 de Maio de 1959, encontra-se na mesma página 24, em cima, um artigo 'Messali Hadj fala-nos da África", o relato de um encontro de Hadj com libertários logo após a sua libertação. Neste meio Hadj sentia-se, como se pode ler neste artigo, em "casa", apresenta a sua nova estratégia, que a partir daí principalmente do lado francês, se devia negociar com todas as tendências anti-coloniais sem condições prévias, exigência já apresentada por Camus, muito antes, durante uma 'mesa redonda' com todas as tendências anti-coloniais, quando De Gaulle começou a negociar exclusivamente com a FLN.

Foram estas campanhas assassinas de 1956 e de 1957 que afastaram Camus da estratégia totalitaria da FLN. Quem leia ou tome conhecimento das publicações libertárias e revolucionário-sindicalistas desta época, verificará isto mesmo. Mas Camus também protestou publicamente, nos seus livros, da Gallimard, contra estes massacres e, em Março/Abril de 1958, no prefácio das suas *Chroniques Algériennes*, acrescentou:

"o massacre cego de uma multidão de inocentes, que os criminosos sabem também atingir mulheres e crianças, é sempre uma desonra. (...) Por isso pareceu-me nocivo e inoportuno protestar contra as torturas sofridas em Meluza ou pelas crianças europeias estropiadas. Da mesma forma que me pareceu inoportuno e nocivo condenar o terror do lado daqueles que lidavam com a tortura tão simplesmente"(50).

Neste contexto, Camus remete para o exemplo de Gandhi, que teria provado, que " é possível lutar pelo seu povo e mesmo vencer sem perder

o respeito dos outros nem num só dia”(51). Isto, por outro lado, permite chegar à conclusão de que paralelamente às controvérsias de Camus sobre a guerra da Argélia, houve uma evolução das suas considerações sobre a violência revolucionária e as suas alternativas, da acção sem violência, que também são provocadas pelas discussões no meio libertário, principalmente, logo depois da Segunda Guerra Mundial, com anarquistas americanos/as, italianos/as como Andrea Caffi, Nicola Chiaromonte, Ignazio Silone ou, Dwight e Nancy Macdonald e que já referi noutra passagem(52).
As posições de Camus e as críticas da violência sobre a Argélia foram discutidas e desenvolvidas por ele em permanentes conversas ou publicações no meio libertário, sem o qual hoje não seria possível reconstituí-las e honrá-las.

(Tradução de Maria Luz Moita, correcção e revisão de Claire Auzias)

Dados sobre o Autor:
(*)Lou Marin é, desde 1984, membro do colectivo de editores do jornal mensal, anarquista, não violento, ‘Graswurzelrevolution’. Vive desde 2001 em Marselha e aí participa no CIRA (Centre International de Recherches sur l’Anarchisme).

Publicações sobre Camus:

1998: Ursprung der Revolte. Albert Camus und der Anarchismus, Verlag Graswurzelrevolution, Heidelberg.
2008: Camus and Gandhi. Essays on Political Philosophy in Hammarskjöld’s Times, Dag Hammarskjöld Foundation, Critical Currents Nr. 3, Uppsala/Schweden.
2008: Albert Camus et les libertaires (1948-1960), Texte hrsg. von Lou Marin, Égrégores Éditions, Marseille.
2010: Camus et sa critique libertaire de la violence, Indigène Éditions, Montpellier.

Notas:

(1): Francis Jeansons Verriss de Camus’ *O Homem Revoltado’* saíu em *Les Temps Modernes*, Nr. 79, Mai 1952.
(2): CNT (Confédération National de Travail oder Confederación Nacional del Trabajo):Houve e há um sindicato espanhol e francês anarco sindicalista.
(3): Albert Camus: „Carta ao editor de ‚Temps Modernes’“, 30. Juni 1952, em: Jean-Paul Sartre: *Krieg im Frieden 2. Reden, Polemiken, Stellungnahmen 1952-1956*, Reinbek 1982, S. 17f. Infelizmente é típico da práctica editorial, da editora Rowohlt, para os textos políticos de Camus, que esta resposta tenha ficado até hoje sem ser traduzida.
(4): Albert Camus: Réponse à Gaston Leval“, in Lou Marin (Hg.): *Albert Camus et les libertaires (1948-1960)*, Égrégores Éditions, Marseille 2008, págs. 138-143, aqui 140, 141 e 143; todas as traduções de Camus, do francês, ou livros sobre Camus, neste texto de Lou Marin.
(5): Lou Marin: Introduction“, in Lou Marin (Hg.): *Albert Camus et les libertaires*, a.a.O., págs. 9-74, principalmente, pág. 14.
(6): Vgl. *Camus à „Combat“. Cahiers Albert Camus VIII*, Paris 2002, S. 109; resumo em Javier Figuero: *Albert Camus ou l’Espagne exaltée*, tradução do espanhol para francês de Marie-Hélène Carbonel, Gémenos 2008, págs. 133-135.
(7): Javier Figuero, idem, págs. 120-123 und pág. 153.
(8): Camus cit. de Javier Figuero, idem, S. 134. Figuero cita, aparentemente, do artigo original espanhol, mas não refere de que publicação se trata.
(9): Freddy Gomez: „Fraternité des combats, fidélité des solitudes: Camus et ‚Solidaridad Obrera’“, in Lou Marin (Hg.): *Albert Camus et les libertaires (1948-1960)*, ver nota 4, págs. 325-342, principalmente pág. 327, nota 1. Gomez, refere como fonte principal as considerações, até hoje não publicadas, de seu pai
(10): Javier Figuero, ver nota 6, págs. 154, 202 e 266; Progreso Marin: *La pensée politique d’Albert Camus*, Toulouse 1967; Progreso Marin não é parente do autor deste texto.
(11): Ebenda, S. 154.
(12): Ateneo é um espaço público típico de encontros/discussões coletivistas, libertárias.
(13): Freddy Gomez, ver nota 9, pág. 333, nota 17.
(14): Javier Figuero, ver nota 6, pág. 170f.
(15): Vgl. Figuero, idem, págs. 169-171; bem como, Freddy Gomez, ver nota 9, pás. 329fs.
(16): Roger Lapeyre, cit. segundo Lou Marin: „Introduction“, ver nota 5, S. 57.
(17): Todas as informações sobre Roblès, segundo Figuero, ver nota 6, S. 199.
(ebenda, pág
(18): Freddy Gomez, ver nota. 9, pág. 333.
(19): Luisa Cortezón, cit. segundo Figuero, ebenda, pág. 186.
(20): Freddy Gomez, ver nota. 9, pág. 333.
(21): Albert Camus: „Calendrier de la liberté“, in Lou Marin (Hg.): *Albert Camus et les libertaires 1948-1960)*, ver nota 4, págs. 162-175, principalmente pág. 168.

(22): André Breton, cit. segundo Freddy Gomez, ver nota 9, pág. 336.

(23): Freddy Gomez, ebenda, pág. 336 fs.

(24): Albert Camus: „Restaurer la valeur de la liberté“, in Lou Marin (Ed .), ver nota 4, págs. 274-284; a traduçãoo alemão, surgiu com o título ”Brot und Freiheit” (Pão e Liberdade) em Albert Camus: *Fragen der Zeit* , Reinbeck 1960, págs. 75.82

(25) Georges Brassens é um dos mais famosos ‘ chansonniers’ da França do pós guerra. Foi também, anarquista e, por vezes, redator do *Le Monde Libertaire.*

(26): Fernando Gómez Peláez, cit. segundo Freddy Gomez, ver nota 9, pág. 339fs.

(27): Freddy Gomez, ebenda, pág. 331.

(28): cit. segundo Figuero, ver nota 6, pág. 248.

(29): Cit. idem, pág. 248.

(30): Cit. idem, pág. 266 fs.

(31): Olivier Todd: *Albert Camus. Ein Leben*, Reinbek 1999, pág. 762.

(32): Olivier Todd, idem, pág. 755. No entanto, esta nunca chegou a ser publicada.

(33): Todd, idem, pág. 754; Todd cita aqui, Dominique Birmanns Artikel in *Le Monde*, 14. Dezembro 1957.

(34): Comp. Marianne Enckell: „’Albert Camus, un copain’“, in Les Rencontres Méditerrannéennes Albert Camus: *Le Don de la Liberté: Les Relations d’Albert Camus avec les libertaires*, Lourmarin 2009, págs. 65-76.

(35): Comp. José Lenzini: *Les Derniers Jours de la vie d’Albert Camus*, Arles 2009.

(36): Saïd Kessal, cit. Da sua tradução do jornal diário anarco-sindicalista sueco *Dagstidningen Arbetaren*, Nr. 296, 20.12.1957, pág. 9 in Enckell: „’Albert Camus, un copain’, ver nota 37, pág. 70.

(37): Dominique Birmann, *Le Monde*, 14. Dezember 1957, cit. Segundo Todd, ver nota 34, pág. 754.

(38): Comp. A crítica de Louis Mercier a propósito de uma conversa de Camus’ *Chroniques algériennes* in *La Révolution prolétarienne*, Nr. 430, 1958.

(39): Comp. A defesa de Camus ‘ Posições sobre a Argélia numa controvérsia com Jean Daniel ‘ de Jean Paul Samson, „Sur l’Algérie“, in *Témoins*, Nr. 33, 1963, S. 31-34.

(40): O que Kessal recorda como uma conferência de imprensa, foi, de facto, uma discussão na associação de estudantes da universidade de Estocolmo. Na literatura o lugar e o dia são, muitas vezes, confundidos com uma conferência de imprensa, antes da atribuição do prémio Nobel.

(41): Albert Camus numa carta ao *Le Monde*, 17. Dezembro 1957, cit. segundo, Marianne Enckell, „’Albert Camus, un copain’“, ver nota 37, pág. 71.

(42): Albert Camus: „Vorwort zur Algerischen Chronik“, (Prefácio à crónica da Argélia) no: *Fragen der Zeit*, (questões do tempo) ver nota 27, págs. 145, 150 e 153.

(43): Helmut Rüdiger: „Albert Camus als politischer Denker“, in: *Arbetaren*, Stockholm, Nr. 2/1960 e, em tradução alemã: *Sozialismus und Freiheit*, Münster/Wetzlar 1978, págs. 146-150, aqui, pág. 148.

(44): Comp. Olivier Todd: *Albert Camus, une vie*, ver nota 41. 41, Sequência de imagens, págs. 280 e 281. Resumo completo deste episódio, em Lou Marin: *Ursprung der Revolte. Albert Camus und der Anarchismus*, Editora, Graswurzelrevolution, Heidelberg 1998, págs. 130-133.

(45): Dados sobre a „roten Nacht“ de Tifraten com números diferentes de vítimas, do lado dos messalistas, mas em ambas as fontes, sem vítimas do lado da FLN, por Gilbert Meynier: „Le PPA-MTLD et le FLN-ALN, étude comparé“, in Mohammed Harbi e Benjamin Stora (Hg.): *La Guerre d’Algérie*, Paris 2004, págs. 416-450, aqui pág. 436 ff.; e por „FLN contre MNA, une mémoire sanglante“, in *Le Monde*, 28. April 2004, Suplemento sobre a guerra na Argélia. Ambas as fontes resumidas por Brother John: „Die Besiegten und Vergessenen des Algerienkrieges“, Teil 2, in: *Graswurzelrevolution*, Nr. 297, März 2005, pág. 14f.

(46): Dados sobre o „Massaker von Melouza“ com números diferentes, para vítimas do lado dos ‘messalistas’ mas, em ambas as fontes, sem vítimas do lado da FLN, por Moula Bouaziz, Alain Mahé: „La Grande Kabylie durant la guerre algérienne“, in Harbi/Stora (Ed.), ver nota. 52, pág. 253; e por, Jean Daniel: „Témoignage de Jean Daniel“, in Harbi/Stora (Ed.), ver nota 52, pág. 497. Ambas as fontes, resumidas por Brother John: „Die Besiegten und Vergessenen des Algerienkrieges“, Teil 2, in: *Graswurzelrevolution*, Nr. 297, Março 2005, pág. 14f.

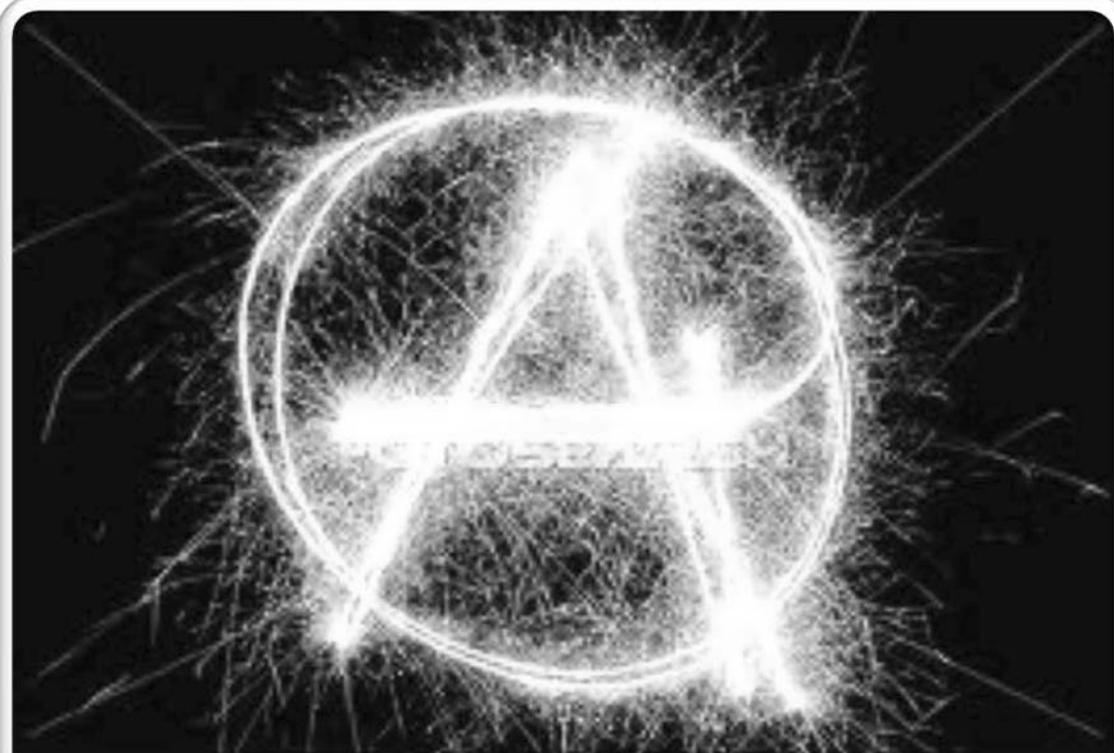
(47): Albert Camus: „Post-scriptum“, in Lou Marin (Hg.): *Albert Camus et les libertaires 1948-1960)*, ver nota 4, pág. 296fs.

(48): Albert Camus: „Der Sozialismus der Galgen“, no mesmo: *Fragen der Zeit*, ver nota 27, pág. 183-188, aqui 184.

(49): comparar a série de artigos: „Die Besiegten und Vergessenen des Algerienkrieges“, (Os vencidos e esquecidos da guerra da Argélia) Parte 1 e parte 2 in *Graswurzelrevolution*, Nr. 296 e 297, Fevereiro e Março de 2005, a 1ªParte tb. pode ser vista online: http://www.graswurzel.net/296/algerien.shtml

(50): Albert Camus: „Vorwort zur Algerischen Chronik“, no mesmo.: *Fragen der Zeit*, ver nota 27, pág. 146.

(51): Referência a Gandhi e citação, comparar: Albert Camus, ebenda.

(52): Comp. Alessandro Bresolin: „Le choix des camarades: Camus, Chiaromonte, Caffi, Silone“, in Les Rencontres Méditerrannéennes Albert Camus: *Le Don de la Liberté: Les Relations d’Albert Camus avec les libertaires*, ver nota 37, S. 25-37. Resumo, in Lou Marin: *Camus et sa critique libertaire de la violence*, Indigène Éditions, Montpellier 2010. Deste último livro, a publicar em breve em tradução alemã, numa edição de Dr. Willi Jung e do Instituto de Romanistica da Universidade de Bonn, para o 50º Aniversário da morte de Albert Camus: „Camus revisité – Wiederbegegnung mit Albert Camus“. Também estará acessível online na pág: www.camus-lebt.de.

A situação actual dos Roms em França

Claire Auzias*

Em 1927, Albert Londres encontrava-se na Guiana onde investigava a favor do encerramento das colónias penais do Estado francês. Travou ali conhecimento com um “romanichel”, como ele se autodesignava, um presidiário libertado, o único da sua “raça” nesse sítio, ainda segundo as suas próprias palavras. Marius Gardebois, dito “le Savoureux” (o Saboroso), introduziu Albert Londres na vida dos “Nómadas”, como nessa altura eram designados pela gendarmaria. Marius Gardebois tinha experimentado a prisão uma primeira vez durante a sua infância, em Chambéry. E é assim que Albert Londres, o grande repórter, com o seu consumado talento, narra em seguida, depois de regressar a França, a vida daqueles que hoje em dia são genericamente chamados ciganos. «Eu cá, disse ele, não tenho nada a temer; se há pouco falei de gendarme é porque o gendarme resmunga sempre que nos vê; é como os cães, não gosta dos pobres: Os andrajos que vestimos fazem-lhe o efeito de um crime na consciência» (Londres, 1928).

Roms é o termo reivindicado pelas instâncias internacionais como endónimo da sua dignidade e aceite no plano mundial por instituições como a União Europeia, a ONU, a OSCE[1], etc. É correntemente utilizado na Alemanha – Roms, no plural –, em toda a Europa de Leste e no mundo em geral. Em França, os acontecimentos mediáticos do Verão de 2010 democratizaram a sua utilização. Nenhuma política internacional relativamente à população romani do mundo se faz sob outra designação. Subsistem, contudo, provincianismos que preferem conservar as suas designações familiares locais, como por exemplo em França, onde certos grupos querem ser chamados *Viajantes*, outros *Manouches*, outros dirão *Gitans* e pode também pode ouvir-se o termo *Sinto*, na Provença será *Boumian*, na Grã-Bretanha conservou-se durante muito tempo o termo *Romanichel*, de onde provém.

Estes preliminares são necessários para compreender melhor de que pessoas se tratam quando se fala de Roms. Sendo essas denominações altamente ideológicas ou até instrumentalizadas, é evidente que são actuais todas as variantes dos termos que designam um único povo no mundo. O mais sensato é cingir-se à escolha dos interessados, escolhas subjectivas e sem valor científico, mas soberanas no plano identitário.

No seu conjunto, os Doms dividiram-se em três ramos, etnograficamente falando: o ramo indiano original, os Doms, oriundo não se sabe precisamente de onde, espalhou-se diretamente através do Médio Oriente, que ele povoa actualmente em grande número, sob o seu nome indiano de *Dom*.

Um segundo ramo dirigiu-se da Índia para Norte, até à Ásia Central, onde ainda vivem os seus

descendentes, que tomaram o nome de *Lom*. O terceiro ramo dos Doms indianos migrou da Índia para a Pérsia e o oeste europeu em fases sucessivas e tomou o nome de *Roms*: não é preciso ser linguista para ver que Dom, Lom e Roma são variações lexicais da mesma matriz original.

Na sua totalidade, a Europa foi povoada pelo ramo dos Roms, que migraram igualmente, pelas rotas ocidentais, para as Américas e a Austrália. Todas as terras pisadas pelos Ocidentais desde há mil anos são habitadas por grupos de Roms, que se seguiram essas mesmas rotas com os seus concidadãos, fossem eles mercadores, militares, peregrinos ou deportados.

A característica dos Roms europeus, dos quais falaremos aqui exclusivamente, é de se inserirem na sociedade dominante onde vivem, adoptando costumes, religiões, maneiras de mesa, continuando a manter fortemente as suas práticas culturais globais, que fazem com que as autoridades dos Estados-Nações os designem como indesejáveis, inassimiláveis, marginais, suspeitos, causadores de insegurança. É evidente que essas representações são apenas representações de uma força que tenta constituir-se como homogénea, o que nunca nenhuma nação no mundo foi, a não ser de forma encantatória (Marcel Détienne, 2010).

Neste aspecto, os *Roms* podem ser considerados como reveladores de estratégias às quais são totalmente alheios. Necessidade de unidade nacional, necessidade de afrontar mudanças sociais brutais: os Roms, como qualquer OUTRO, são tirados dos chapéus dos prestidigitadores em caso de utilidade. Foi o que aconteceu nos finais do século XIX em França e em toda a Europa, quando nasceu a antropometria policial, por exemplo, e se começou a medir os crânios para lhes atribuir uma significação moral.

Parece assim interessante sublinhar que a estratégia aplicada aos Roms europeus é uma estratégia global que foi utilizada desde o final do século XIX (para só considerar o período contemporâneo) na totalidade das nações desse continente. Este argumento secundário a favor de uma abordagem coerente da gestão pública dos Roms na Europa actual e, portanto, na França actual, que é o que vou tentar mostrar neste artigo.

Por um lado, os Doms são uma civilização global, cimentada no mundo inteiro por práticas, crenças e laços sociais colectivos semelhantes. Os Roms europeus são uma parte desse povo sem território. Alguns autores argumentam que a utilização do termo “povo”, ideológica, é inapropriada no caso de uma população sobre a qual se sabe tão pouco e, sobretudo, cujas estruturas são, precisamente, muito exteriores às que foram edificadas primeiro nos impérios ocidentais cristãos e depois nos pós-revolucionários. É certo. Mas a estrutura ocidental social e do poder não é a única estrutura no mundo. Houve, por exemplo, aquilo a que um autor célebre chamou o “feudalismo asiático”. Houve centenas de formas de sociabilidade no planeta. A dos Doms é uma etnia, no sentido da antropologia política, a saber, um “povo sem Estado”, tal como foi definido pela terminologia da Grécia antiga, tradução literal do *ethnos* grego (Ehrenberg, Amselle, Auzias, 1995).

Uma etnia sem território dentro dos Estados territoriais.

Vê-se assim que a característica geralmente considerada outrora para designar o antagonismo entre os Roms e os outros cidadãos dos países visados, a saber o pretenso nomadismo versus sedentarismo, é um epifenómeno muito afastado do problema fundamental de gestão dessa população pelas administrações nacionais. Se devemos falar de nomadismo, como Aparna Rao, então trata-se de "peripatéticos não pastores", uma versão muito edulcorada de nomadismo, obsoleta na Europa, embora se tenha mantido vivaz entre os Doms e os Loms. Os Roms europeus obedeceram a leis de expulsão para continuar com a sua eventual mobilidade. Na realidade, conta-se uma centena de milhares de pessoas "Viajantes" – pois é assim que desejam chamar-se –, vivendo em habitat rolante, praticando a deslocação profissional e familiar em França. Outras centenas de milhares na Grã-Bretanha e na Irlanda, algumas famílias em Portugal. Consideremos menos exoticamente que 95 % da população Rom da Europa está alojada em habitat fixo, que vai do bairro de lata ao alojamento social, da casa nos subúrbios a uma construção mista em terreno agrícola e, finalmente, em edifício urbano nas periferias desfavorecidas, como muitas outras populações pobres de França.

A controvérsia que agitou a França durante o verão de 2010, a propósito da morte de Luigi Duquenet, reavivou uma questão delicada no debate franco-francês. A saber, o uso de *Rom* designará cidadãos estrangeiros, não franceses? Cidadãos europeus de pleno direito? Designará ou não a totalidade das pessoas pertencentes à etnia dom/rom, isto é, todos os Ciganos indistintamente, sejam eles Sinto-piemonteses ou Kale de cidadania francesa e, portanto, europeia? Sejam eles quadros médios, altos funcionários, artesãos, operários sazonais ou desempregados?

Sem voltar às peripécias da grave polémica que deixou uma ferida indelével numa Europa do após segunda guerra mundial, lembremos que houve, por parte dos poderes públicos na sua fase ascendente de construção do não-acontecimento, uma amálgama entre cidadãos franceses e os outros cidadãos europeus, misturando Ciganos (kalé) da Vendée, apresentados como delinquentes, com outros supostos "fora da lei", Roms da Europa Oriental, nomeadamente romenos e búlgaros.

Era a primeira vez, desde a Quinta República, que uma designação antidemocrática estigmatizava uma população inteira, criminalizando-a. Depois desses acontecimentos, unanimemente denunciados pelas mais altas instâncias mundiais, desde a Casa Branca até à OSCE, à União Europeia, ao Conselho Europeu, ao Vaticano e outras igrejas, à ONU, às Ligas internacionais dos direitos humanos a ao Fórum Europeu dos Roms, à União Romani Internacional e à fundação Georges Soros, o caso foi bruscamente abafado no diário *Le Monde*, tendo um conselheiro presidencial declarado que as três circulares governamentais que desig-

navam os Roms, no seu conjunto, como grupo a expulsar prioritariamente, uma delas com data anterior aos acontecimentos de Saint-Aignan, eram “um erro” (sic) e que esse erro tinha sido “reparado” (sic, *Le Monde*, 12-13 de novembro de 2010).

Na Tora, a palavra *Tikkun*, que significa “reparação”, tem um sentido diferente. Para Freud e nas escolas psicanalíticas, o conceito de “reparação” tem igualmente uma definição diferente. Para os juristas internacionais encarregues dos casos da segunda guerra mundial, o termo “reparação” cobre outras realidades diferentes de uma palavra unilateral atirada a uma imprensa nacional. Nenhum Rom ferido no Verão de 2010 foi informado que houve reparação. Fossem eles Roms cidadãos romenos e búlgaros ou Roms cidadãos franceses, sejam quais forem os nomes pelos quais se tratam, nenhum deles, todos eles indistintamente assinalados à vindicta pública, recebeu uma notificação da mínima reparação, fosse de que forma fosse. Será este o nome que se dá a um desprezo incomensurável?

A caracterização universal dos Doms do mundo está no desprezo total que lhes manifestam os seus vizinhos, os seus concidadãos, eventualmente os seus colegas, as autoridades, quando não se trata, além destes, de falsos amigos e outros pseudo-aliados. A França não foge a essa condição e os acontecimentos do Verão de 2010 não fizeram mais do que revelar a profundidade dessa relegação a um estatuto infra-humano.

As associações de Roms franceses, que agrupam todos os subgrupos presentes no país, Sinto-manouches, Ciganos-Kale e Roms, ou até Yenisches, fazem campanha para a ab-rogação da caderneta de circulação, decretada pela lei de 1969. Essa caderneta atribui aos Roms franceses, por vezes presentes há séculos nesse solo, um estatuto especial de não-cidadão, exigindo que façam registar as suas deslocações junto das autoridades locais, para eles próprios e para toda a sua família. Como a caravana ou o habitat móvel não são considerados como um domicílio, os Roms só dispõem de um bilhete de identidade depois de três anos de residência numa freguesia, continuando, ao mesmo tempo, a estar sujeitos a regras de estacionamento e de circulação tão draconianas que lhes é concretamente impossível permanecer três anos no mesmo sítio. Em 27 de Janeiro de 2011, um debate na Assembleia Nacional discutiu um projeto de lei visando pôr fim ao tratamento discriminatório dos Viajantes, e recusou-o.

A questão foi examinada por muitos autores especializados na jurisdição a respeito dessa parcela de população Rom de França e remeto para esses trabalhos o leitor curioso em aprofundar este aspeto da condição de alguns Roms de França (Bidet, 2009; Liegeois *et al.*, 2007).

Quanto à particularidade do lugar concedido aos Roms da Europa de Leste que migraram para França, a sua condição jurídica deve ainda distinguir-se da dos cidadãos roms franceses. Uma distinção amargamente irónica, pois os ditos “ciganos franceses de pleno direito” não gozam precisamente desses famosos plenos direitos (Rothéa, 2003), mas são tratados como “estrangeiros do interior”, para retomar a designação da fundação Abbé Pierre (Robert, 2007). Mas, a despeito das recomendações reiteradas das ins-

tâncias internacionais dos Roms, as nações da Europa e os seus nacionais continuam a considerar o grupo Rom em fragmentos separados, em função das circunstâncias. É uma estratégia fiel ao funcionamento real da União Europeia nos nossos dias, mas dispendiosa e desperdiçadora de energia e de eficácia. De resto, na sua maioria, os habitantes roms da Europa ocidental continuam a declarar-se cidadãos do seu próprio país, ignorando soberbamente a oportunidade europeia que os seus líderes lhes ofereciam.

Daí, compete a eles decidir debaixo de qual estandarte desejam viver, e a fusão entre Ocidentais e Orientais não é para já. Foram só os Kalé de Espanha, pioneiros na Europa, que tomaram consciência das imensas vantagens que essa táctica lhes oferece, mas a Espanha começou a luta pela sua emancipação mesmo antes da morte de Franco e os frutos disso medem-se hoje.

Visto que as administrações francesas não tinham vocação para se encarregar dos cidadãos não franceses, essa tarefa ficou reservada para o sector caritativo, em acordo com os serviços governamentais oficiais. Na viragem do milénio instalou-se toda uma rede de associações humanitárias, que centraliza atualmente as informações concretas sobre o auxílio de emergência dispensado a esses migrantes: os relatórios são inumeráveis, entre outros citemos «o relatório sobre a situação dos Roms migrantes em França» por um desses coletivos (Romeurope, 2010). Deve igualmente assinalar-se uma rede de jovens investigadores, muitas vezes universitários, especialmente dedicados ao ponto de vista dos Roms nas suas deslocações em França, a rede Urbarom (Legros, 2009). Bastante anterior à crise do Verão de 2010, um relatório «Hors d' ici : l'antitsiganisme en France» denunciava práticas habituais e silenciosas que são utilizadas desde há muitos anos (Lono, 2003).

Contudo, é para investigadores Roms dos países visados que nos devemos virar para análises com uma qualidade mais segura. São doravante numerosos os diplomados Roms da Europa oriental, ou então os especialistas Roms geralmente formados pela escola americana – essencialmente através das fundações Soros – que trabalham a tempo inteiro sobre as condições sociais e políticas dos Roms na Europa e, portanto, em França.

Entre eles está o investigador de sociologia da universidade de Bucareste, o Sr. Gheorghe, militante Rom de primeira hora e primeiro alto funcionário para os Roms na OSCE – a sua análise pessoal das condições dos Roms em França ler-se-á com o mais vivo interesse (Gheorghe, 2010); o etnólogo Andrej Mirga, professor na universidade de Cracóvia, igualmente militante Rom de primeira hora e actualmente colocado na ODHIR, Varsóvia; ou, ainda, Ian Hancock, professor de linguística na universidade de Austin, Texas e delegado junto da ONU para os Roms. Essas fontes são evidentemente de primeira qualidade.

A condição dos Roms, tanto em França como noutros lados, faz parte das condições que Siegfried Kracauer tão bem descreve. Com o exemplo do exilado adulto, estabelecido numa nova terra, nem daqui nem de outro lado: «Na realidade ele deixou de pertencer. Onde então vive

ele? No quase vazio da extraterritorialidade» (Kracauer, 2006).

Os Roms de França – entenda-se com isto a totalidade dos grupos da etnia Dom presentes no território francês, seja qual for o nome que dão a eles próprios – não formam um bloco homogéneo, nem eles nem qualquer outra população francesa. E, embora empreguem facilmente, entre eles, a palavra *gadjo*, ou *payo*, ou *rackli* ou *paysan* (em francês) para se distinguirem dos não ciganos, é-lhes necessária uma barreira étnica propriamente dita para se reconhecerem entre eles no interior de práticas de assimilação por vezes muito profundas na população global do país.

Os Roms consideram-se uma entidade diferente, cuja definição é enunciada de maneira variável consoante os locutores, mas que é sempre estabelecida. Mais uma vez este fenómeno não é próprio da França, mas dos Roms do mundo. Embora se considerem efectivamente uma entidade distinta, o tamanho e a natureza dessa entidade variam igualmente consoante os subgrupos. É preciso pertencer às camadas intelectuais, activistas e militantes do povo Rom para se reconhecer na totalidade. Só a elite Rom mostra essa consciência global e actua em seu nome: o povo Rom, como todos os povos, não é constituído exclusivamente por uma elite ultraminoritária, mas também por uma classe média urbana, por pequenos quadros técnicos urbanos, por operários com aptidões reconhecidas, por um bom número de artesãos, por comerciantes e trabalhadores rurais, por vezes agricultores mas principalmente sazonais. A parte pobre da população Romani de França depende do RSI[2] e de vários subsídios aos quais tem direito, com os quais faz viver um grande número de pessoas. Os serviços governamentais competentes conduziram estudos técnicos sobre a atribuição do RSI a esse grupo particular de pobres em França. O RSI não é uma especialidade francesa. Os *Ciganos* de Portugal dependem massivamente do RSI. Isso permite-lhes afrontar as mudanças económicas geradas pela globalização, que os priva dos seus antigos recursos. Trata-se aqui de um ajustamento, que tenta limitar o naufrágio dos mais pobres na Europa, dos quais fazem parte os Roms.

Contudo, é errado considerar os Roms como sendo definidos exclusivamente pela sua pobreza. O limiar de pobreza dos Roms no mundo, e portanto em França, está mal avaliado. É conhe-

cido sem outra precisão, não só porque a economia dos Roms não depende dos critérios ocidentais, mas, sobretudo e antes de tudo, porque não foi até aqui medida ao seu justo valor. A pobreza dos Roms aterrorizou os espectadores de todas as épocas, segundo os testemunhos da literatura antiga ou moderna. É também, sem dúvida, a razão pela qual os populistas gostam de especular sobre as ocasiões de honorabilidade social de alguns Roms, que exibem Mercedes consertados mas vistosos, ou caravanas muito luxuosas alugadas à taxa de 20 por cento por ocasião de uma deslocação prestigiosa. Mas esses sinais fugidios são o reverso de uma penúria que o espectador exterior não compreende.

De resto, cometeríamos um grave erro de análise assimilando os Roms a uma única classe social, a dos desfavorecidos. Eu própria entrevistei com a maior atenção, há dezoito anos, Roms milionários e chefes de empresa, e frequentei um grande número de Roms de todos os países com uma condição económica confortável.

Portanto, o estatuto económico não define o povo Rom. Transformá-lo exclusivamente numa classe social subalterna é um erro de juízo. Foi precisamente o que tentaram outrora os países ex-comunistas, com o insucesso que se sabe. Nesses países não se conseguiu reduzir os Roms a um proletariado (Stewart, 1997; Auzias, 1998). Na própria França, os Roms ocupam diversos níveis sociais, tanto no plano económico como no plano das letras. Entre eles há ciganas professoras primárias em exercício, um professor universitário, titulares do diploma do ensino secundário, enfermeiras, diplomados com 2 ou 3 anos de estudos superiores, uma doutora em história, dois cineastas, músicos, alguns célebres pintores, uma doutora em artes plásticas, oficiais de polícia, um assistente parlamentar, e esta lista só considera indivíduos precisos. Nunca houve um estudo estatístico quantitativo sobre a composição socioeconómica da população Romani de França feito pelo INSEE[3], o único organismo dispondo dos instrumentos adequados para esse empreendimento. Em todos os casos de figura, os meus próprios trabalhos, obstinadamente qualitativos, foram já ao encontro das conclusões dos meus colegas sobre esse ponto. Bem entendido, a população Rom de França não é definida por uma homogeneidade económica, ou social, ou intelectual, ou política. Isso não deve surpreender o sociólogo, o qual, pelo contrário, poderia inquietar-se com o inverso.

O que perturba e prende a atenção dos observadores do povo Rom, cientistas ou não-cientistas, é o seu carácter de fragmentação social. Os observadores do povo Rom são muitas vezes vítimas das aparências e escolhem geralmente a prudência perante um *facto social total* par o qual não encontram qualquer saída.

Um dos elementos da socialidade cigana é a sua fragmentação, fragmentação essa que se desenvolveu *a minima* por razões de sobrevivência, como foi demonstrado por certos episódios históricos devidamente estudados (Asséo, 1975). Nada indica que essa fragmentação seja original ou posterior à diáspora. Ignoramos tudo a esse respeito. Mas a antropologia incita-nos a considerar a existência de elementos originais que participaram certamente na formação dessa socialidade depois de séculos de dispersão. A

antropologia não nos incita a supor fenómenos *ex nihilo* numa civilização. Contudo, tanto nesse plano como noutros, será preciso esperar por pesquisas ulteriores das gerações seguintes.

A fragmentação como civilidade actua por cissiparidade. Os grupos mais largos à partida, por exemplo de 300 pessoas, chamados kumpania, tiveram que cindir-se para escapar mais facilmente aos gendarmes. Cada um deles escolheu um caminho e voltavam a encontrar-se ou não, consoante os episódios históricos e geográficos atravessados. O escritor Rom francês Matéo Maximoff descreveu perfeitamente esses fenómenos nos seus romances. As exigências da sobrevivência não são as únicas causas da fragmentação dos grupos Roms. Existem ainda os ritos de sangue e de vingança nos países mediterrânicos, com a sua repercussão na própria França, à semelhança da Córsega, que são um poderoso motivo de dispersão e de fragmentação. Uma das regras de adaptação do povo rom no seu conjunto é precisamente o produto dessas cissiparidades por razões culturais, rituais e sociais. Existem outras, mas falta-nos aqui o espaço para desenvolver esse aspeto em profundidade.

Queria terminar esta análise num ponto. Os grandes pensadores do final do século XX chamaram todos a nossa atenção para a ilusão compacta, homogénea, monolítica do universo social, apoiando-se muitas vezes, para isso, nos trabalhos dos seus colegas das ciências duras. De Edgar Morin a Gilles Deleuze, todos eles pensaram a complexidade do mundo, da nossa sociedade e das nossas representações. A civilização Rom, a população Rom de França (e de outros lados) é uma população complexa, fragmentada e fragmentária, atravessada por ausências, por carências, por denegações, por discriminações e por perseguições, por traumatismos importantes, esconderijos onde refugiar-se. É este o quadro exterior. Há poucas hipóteses que um quadro desta natureza não se reflita interiormente de uma ou de outra maneira, sem cair na psicologia barata. Mais ainda, é toda uma estrutura civilizacional que se constituiu a partir desses fragmentos, rizomáticos, segundo o conceito deleuziano, que nos lembra que nenhuma unidade é compacta, que ela é feita de partículas, de núcleos que se entrechocam no universo caótico, dos quais a civilização e a sociedade dos Roms, tanto de França como de outros lados, são um dos mais límpidos exemplos.

Bibliografia:

- Flash infos tsiganes, Supplément des Dépêches tsiganes) http://depechestsiganes.blogspot.com

- Legros Olivier, 2010, « Les pouvoirs publics et la " question Rom " dans les villes europeennes : perspeCtives de recherche », Université de Tours – UMR 6173 CNRS-Université François Rabelais, tapuscrit.

- Nicolae Gheorghe (avec Bertrand du Puch, Alan Clark e Rupert Wolfe), 2010 : « Le mythe du Rom " nomade ", Comment se défausser de la question rom sur l'Europe. »

- Siegfried Kracauer, « L´histoire des avant-dernières choses », Stock, 2006, p. 145.

-Alexandre Duclos, 2010, « Des formes modernes de cosmopolitisme, conséquences de la " crise de la culture " dans les sociétés modernes », l'Harmattan, 282 páginas.

- Amartya Sen, 2006, « Identité et violence », Odile Jacob, 269 páginas.

- Barbara Glowczewski e Lex Wotton, 2008, « Guerriers pour la paix, la condition politique des aborigènes vue de Palm Island », Indigène éditions, Montpellier, 190 páginas.

- Edgar Morin, 2011, « La voie », Fayard.

(*) Historiadora, SOCIUS, Lisboa, 2011.

[1] . Organização para a Segurança e a Cooperação na Europa.

[2] . Rendimento Social de Inserção.

[3] . Instituto Nacional de Estáticas e Estudos Económicos.

SORÓ, O CÃO DA VIDA

ALAN SILVA

Soró, o nome sugere a palavra “soro”, substância que tem fins profiláticos e terapêuticos. Assim também se caracterizava aquele animal. Era uma espécie de terapia para alegria e conforto de tanta gente.

O animal de que falo “pertencia” a um vizinho de apartamento popular, de três andares. O que havia de especial nesse cão é que seu dono não tinha controle sobre ele, quando se tratava de mantê-lo em casa: o animal ficava inquieto, não tinha vontade de comer... Algumas vezes pareceu-lhe que ele estava com alguma virose, o que certamente custava-lhe consultas ao veterinário para descobrir as causas do mal-estar do pobre animal.

Buscava-se de tudo para resolver o problema; quem também tinha cão e/ou gato em casa trazia-lhe suas experiências (de sucesso ou não). Essas experiências incluíam: brinquedos para afastar o tédio, inclusive ossos de diversos estilos e tamanhos, vendidos em lojas especializadas, roupinhas, sapatinhos para se proteger de bactérias. Mas todos esses artifícios só lhe traziam mais tédio e irritação. Foi aí, então, que não se sabendo mais o que fazer, vendo-se à hora de perder o bichinho... Tanto mimo, sem nenhum resultado, descuidaram-se da porta entreaberta. O cão fugiu.

O pânico foi geral. Soró fugiu. O portão do prédio estava aberto? Brigam com as crianças que entram e saem sem paradeiro, saem desesperados, cada um para um lado, procurando o animal, horas a fio. Sem sucesso! Voltam desolados... A casa vazia... Contemplam os objetos comprados para o animal, tão estimado! O desaparecimento de Soró fizera-os sentir quão desprezível era a vida sem a sua companhia. Agora eles eram simples mortais. Estavam perdidos, arrasados. Era o fim. Como trabalhar, comer, dormir? O “clima” era de velório sem defunto.

Passadas algumas horas, já era dada como causa perdida. Vieram-lhes as lembranças de momentos vividos em sua companhia: as brincadeiras, seus hábitos... Lembraram-se de que haviam mudado há alguns meses para essa nova residência, e que na casa anterior, o cão tinha mais liberdade. Lá não se fechava a porta quando havia pessoas em casa, inclusive, Soró, durante o dia, não parava em casa. Visitava as pessoas, que lhe retribuíam com carinho e afagos. E foi assim que ele ficou conhecido. Ele era tão carismático que cabe aqui algumas perguntas: Afinal, a quem pertencia aquele bichinho? Ele se via dependente em visitar várias casas durante o dia? Ficou carente do afago dessas tantas pessoas? Talvez estivesse aí a resposta ao seu mal-estar.

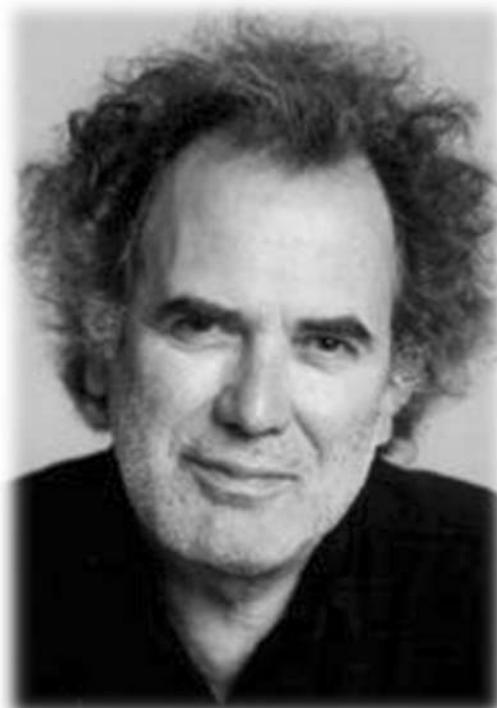
Após essas reflexões, saíram a bater em portas da vizinhança, chegaram ao destino final; uma residência, cuja porta estava aberta. Lá estava Soró, bem ao lado de uma criança, feliz com a presença carinhosa do animal, apesar da mesma não esboçar nenhum gesto. Souberam pelos pais que ela sofrera paralisia cerebral e que uma das poucas coisas que a deixava feliz era ficar em frente à porta aberta, como a esperar por alguém.

Soró era realmente uma substância com fins terapêuticos. Seria inútil “tancafiá-lo” em um apartamento, enquanto tantos, cá fora, clamavam pelo conforto e alegria da sua companhia.

José Maria Nunes e o Cinema de Arte e Ensaio

Aquando da realização do ciclo de cinema sobre José Maria Nunes, no período de 9 a 14 de Janeiro de 2006, tive oportunidade de entrevistar José María Nunes. Entretanto, deixou-nos em 23 de Março de 2010. Aqui fica mais um testemunho do sentido anárquico que dava ao cinema, à vida e à amizade.

José Maria Carvalho Ferreira - Como foi o teu percurso até 1957, antes de realizares o primeiro filme?

José María Nunes - Em 1950, comecei a trabalhar como assistente guionista, em Barcelona, no filme *"Rostro ao mar".* O Produtor era dono de um restaurante e capitão de um navio!
Em 1951 comecei a trabalhar como assistente de realização e trabalhei com o Henrique Gomes. Apesar de na altura ser necessário trabalhar em pelo menos quatro filmes em determinada função para depois se poder passar a uma função acima.
A partir dos 22 anos, em 1952, comecei a trabalhar como guionista chefe durante dois anos, na altura ainda vivia com os meus pais numa barraca feita de tijolo.
Aprendi Italiano pois naquela época havia muitas co-produções com Itália e eu tinha que ler os guiões que me enviavam.
A minha relação com o mundo exterior era escassa, lembro-me que havia um ambiente anti-fascista moderado pois não se podiam manifestar.
Eu era muito exigente e por ano não trabalhava em mais de quatro filmes, até que voltei a trabalhar como assistente de realização. Entretanto, aos 25 anos, casei e em 1956 a minha mulher aparece em *"Mañana"* já grávida!
Continuei a escrever e comecei a recusar filmes que não me interessavam, policiais, acção, etc.
Enquanto trabalhava comecei a escrever o guião de *"Mañana"* e depois aos domingos entre outras filmagens começamos a gravar as cenas do Palhaço de *"Mañana"'.* O Produtor Henrique Esteban tinha uma produtora, a "Este Filmes" e uma distribuidora, a "Mundial Filmes", e eu mostrei-lhe as cenas filmadas do Palhaço e o guião do

filme e ele deu-me um milhão de pesetas para começar a rodagem! Tinha começado a filmar as cenas do Palhaço na semana Santa de 1956 e só em Dezembro comecei a rodagem do resto do filme. Foi assim que comecei como realizador… depois de ter colaborado em 27 filmes. Os actores eram: José María Rodero, que já morreu, era um grande actor de teatro, é o narrador de *"Mañana";* um actor Inglês que conhecera no último filme em que trabalhara; o Palhaço era meu amigo e Carlos Otero que era um grande amigo. O Director de Produção era o Realizador que fez o primeiro filme Catalão. O meu Assistente tinha trabalhado comigo como Guionista quando eu era Assistente de Realização. Era quase um filme familiar!

José Maria Carvalho Ferreira - Depois de *"Mañana"* o que aconteceu?

José María Nunes - O filme era muito pouco comercial e a distribuição não foi brilhante, aí comecei a ter dificuldades para fazer outro filme.
O Produtor de *"Rostro ao Mar"* chamou-me para colaborar com ele. Queria que eu trabalhasse uma hora por dia para corrigir o guião que ele estava a escrever! (risos)
Entretanto, chamaram-me para fazer um filme em Madrid sobre touros. E eu não gostava nada de touros!
Entretanto, aceitei fazer outro filme, mas a censura não o autorizou. O actor principal do filme, que era muito parecido com o James Dean, disse-me que estava a preparar o tal filme sobre touros e eu disse que se ele conseguisse ter o filme aprovado no espaço de um mês eu fazia o filme! Fizemos uma declaração escrita no papel de um pacote de tabaco… éramos cinco e todos assinámos. Passados 25 dias lá veio a autorização e eu tive que fazer o filme. Chamava-se *"La Alternativa",* 1960.

José Maria Carvalho Ferreira – O que se passou no período de 1960 a 1966?

José María Nunes - Fiz traduções, dobragens, adaptações. Cheguei a fazer pequenos papéis!
Antes de 66 escrevi alguns guiões que foram proibidos, como *"Noitera"* que nunca consegui realizar, apresentei o guião cinco vezes.
No guião *"La chica dos picos pardos"* os picos pardos (tecido com bolinhas) eram o sinal que as raparigas eram prostitutas, na época de Carlos III. Este também foi proibido pela censura e outro, *"Piedras",* uma lenda sobre uma povoação que para lá se chegar tinha que se passar por pedras, não tinha acesso por terra ou mar.
Em 1966, depois de *"Noitera"* ter sido mais uma vez recusado avisei Nuria (actriz) que não podíamos fazer o filme e ficámos os dois a chorar… ela depois disse-me para fazer um guião em 3 dias e lho entregar e eu escrevi *"Noche de Vino Tinto*". O guião foi aceite em Madrid e recebi do Estado um milhão de pesetas. Nuria não pôde entrar no filme pois estava em cena com uma peça de teatro em Madrid. Entretanto conheci Serena. Depois de "*Noche de Vino Tinto"* escrevi um guião a pensar em trabalhar com Nuria e surge *"Biotaxia".*
"Noche de Vino Tinto" foi o primeiro filme de Arte e Ensaio que se fez em Espanha. Criou-se uma Associação para promover este género de cinema que passou ater exibição garantida em cada cidade de 50.000 habitantes. O meu filme percorreu todos esses cinemas e eu costumava dizer que tinha muito público, 50.000 espectadores!
Depois comecei a realizar *"Biotaxia"* para o qual recebi um milhão de pesetas e que também foi considerado de Arte e Ensaio. *"Biotaxia"* não teve tanto êxito como *"Noche de Vino Tinto".*

José Maria Carvalho Ferreira - Fala-nos um pouco da Escola de Barcelona…

José María Nunes - A Escola de Barcelona começou em fins de 67. Estava reunido com Jacinto Esteva, chefe de produção, Francisco Luís de Camões, Joaquim Jordà, guionista, e Carlos Durán, realizador. O Carlos estava a ler um jornal que dizia: "Novo Cinema Madrileno e novo Cinema Catalão". Do lado do *Cinema Madrileno* estava "*Cartas Abertas*" e do nosso lado estava *"Noche de Vino Tinto"*. Eis que eu disse: "- Eu não faço Cinema Catalão, eu faço Cinema de Barcelona!". E o Carlos respondeu: "- Homem, podíamos escrever a Escola de Barcelona como em Nova Iorque há a Escola de Nova Iorque!". Começamos a ver quem tinha feito os últimos filmes que tinham maior relação com os nossos. Surgiram os nomes de Vicente Aranda, Gonzalo Suárez, Pedro Porta Bella, para além de mim, de Joaquim Jordà, Jacinto Esteva e Carlos Durán.
Os meus filmes: *"Mañana"*, *"Noche de Vino Tinto"* e "*Biotaxia"* fizeram parte da Escola de Barcelona.

José Maria Carvalho Ferreira - Depois de *"Biotaxia",* em 1967, o que aconteceu?

José María Nunes - Tive uma ideia para um filme sobre 68. Estava um dia com Carlos Otero e Marta Mejías e começamos a falar sobre o filme. No dia seguinte começamos a filmar *"Sexperiencias"…* com base nas notícias que foram saindo nos jornais durante um ano. Depois levei o filme para ser aprovado pela censura, onde me disseram: "- Esse filme não existe." E eu respondi: "- Como não existe? Está aqui!". Entretanto arranjei uma forma de o filme ser aprovado, só podendo passar em Cineclubes e Festivais, apesar disso quando passou num festival em Barcelona proibiram-no e queriam denunciar-me… Depois tentei dar ao filme nacionalidade estrangeira, Luxemburguesa, pois tinha lá um conhecido. Levei o filme clandestinamente num automóvel muito bonito, com uns amigos. Chegámos a França, mas por falta de dinheiro não consegui chegar ao Luxemburgo! O filme acabou por passar em Paris, mas não o consegui comercializar.
Regressei de Paris em Julho de 69.

José Maria Carvalho Ferreira - Qual foi a tua experiência seguinte?

José María Nunes – A partir de 1970 estive três anos a trabalhar para a TV Catalunha a fazer legendagem.

José Maria Carvalho Ferreira - Entretanto vais a Paris e encontras o grupo Surrealista…

José María Nunes - Um amigo meu teve a ideia de adaptar para cinema um livro muito transcendente, *"O Retorno das Bruxas"* e por isso fui várias vezes a Paris.

José Maria Carvalho Ferreira - E a Internacional Situacionista?

José María Nunes - A impressão era de entusiasmo mas muito passivo… muito de discutir ideias, falar. Não despertou nada em mim. Eu já ia com a minha sensibilidade de artista, identificava-me muito com os Existencialistas essencialmente pela leitura. Os Situacionistas não me entusiasmavam especialmente…Para mim eram pessoas interessadas pela evolução do pensamento, da imaginação, tentavam encontrar a forma de desequilibrar a monotonia da civilização actual… mas sem risco, só intelectualmente… nunca fizeram nenhuma acção, só publicaram textos. O bom deles era o exercício da imaginação.
José Maria Carvalho Ferreira - …mas *eles* tinham uma teoria no sentido de "criar situações"!

José María Nunes - Essas situações estavam associadas a espectáculos, à escrita…

Em *"En Secreto Amor"* metade dos actores eram meus amigos e a outra parte actores pagos, caso de Henrique Esteban.
Em "*Autopista*" pagaram-me para escrever o guião e fazer a realização mas depois esse filme foi "sequestrado" por um Juiz fiscal e não foi mais exibido.
Durante anos andou desaparecido, só mais tarde a filmoteca recuperou uma cópia e também o negativo.
Em *"Iconockaut*" o dono de uma galeria de Arte, J. Leonardo, subsidiou o filme. Eu tinha feito um catálogo para a exposição de um amigo e no dia da inauguração o dono da galeria disse-me que tinha algum dinheiro da venda de um quadro e que eu podia contar com ele para o filme que queria fazer.

José Maria Carvalho Ferreira - E ao cinema?

José María Nunes - No cinema, os existencialistas tiveram mais força. A *Nouvelle Vague* foi o movimento cinematográfico mais intelectual.
É muito difícil fazer cinema situacionista, seria sempre uma contradição…

José Maria Carvalho Ferreira - E depois, nos anos 70, que filmes realizaste?

José María Nunes - *"En Secreto Amor"* e *"Autopista A-2-7",* um filme escrito por mim e com uma forte intenção crítica. No final do filme o filho *"subnormal"* é o que fica regente da família, pois após a morte do pai é o filho mais velho a ocupar a sua cadeira. Queria pôr no final do filme: "Por isso desde então há muitas colectividades que são governadas por *"subnormais".* Mas não me deixaram por essa legenda!
Em 1970, realizei também *"Gritos à ritmo fuerte"* tendo recebido da distribuidora três mil e tal pesetas.

José Maria Carvalho Ferreira - Os teus filmes foram alvo da censura principalmente na década de 60. Esse aspecto contribuiu para que a década de 70 fosse "menos produtiva" para ti?

José María Nunes - Foi devido à dificuldade de arranjar "meios" eu tive que começar a fazer legendagem de filmes.

José Maria Carvalho Ferreira - Como foi a tua relação com o "anarquismo organizado", em Barcelona?

José María Nunes - Eu tive a primeira impressão de anarquismo, sem saber o que era, através de romances de autores como o Vitor Hugo, Baudelaire, etc.
Uma vez…quando fiz a apresentação de *"Mañana"* no Colégio da Associação de Médicos a sala estava cheia, estavam cerca de 300 pessoas! E eu com 27 anos estive uma hora a responder às perguntas que me iam colocando, no final do filme. Lembro-me que a última questão foi de

uma mulher que perguntou:"- No filme toda a gente é boa! Como farás quando o argumento tiver uma personagem má?". Eu respondi: "- Só verás as cenas, no meu filme, no momento em que ela for uma boa pessoa!", aí começaram todos a aplaudir e nessa altura alguém que eu não conhecia disse-me: "Nunes tu és um artista!".

José Maria Carvalho Ferreira - Quais as pessoas que conheceste na "vida boémia" e que te marcaram?

José María Nunes - Entrei nesse mundo através do filme *"Noche de Vino Tinto"*. Um dia um amigo, crítico de televisão, teve a ideia de fazermos um filme sobre as cooperativas agrárias da Catalunha, e então fomos falar com o secretariado da CNT. Foi aí que conheci o Luís André Edo, que era o secretário-geral. Ele disse-me que seria melhor falar com o Abel Paz. Entretanto criámos um grupo que se encontrava frequentemente nas tabernas, fazíamos reuniões… e pouco a pouco eu tive consciência que não era anarco-sindicalista. Um local de encontro era também a livraria do Salvador e uma taberna ao lado, onde fazíamos tertúlias quase todos os dias, chegávamos a ser vinte e cinco. Aí conheci todos os anarco-sindicalistas e descobri a "sensação anarquista" mas não "anarco-sindicalista", pois no anarquismo não se pode criar um sindicato que é sempre a combinação com o empresarial… sindicato é sempre uma forma de fazer frente ao capitalismo. Uma pessoa anarquista não pode ser nunca sindicalista! Também é verdade que eu reconheço e admiro o sacrifício que fez a CNT, a morte dos seus homens, a luta e as reivindicações sociais. Vivi experiências com eles em reuniões, manifestações…

José Maria Carvalho Ferreira - Na altura em que realizaste os filmes *"En Secreto, Amor"* (1982) e *"Gritos… a ritmo fuerte"* (1984) surge a democracia representativa burguesa e as liberdades ao nível do capitalismo emergiram. De que forma esse ambiente anarco-sindicalista influenciou a realização desses dois filmes?

José María Nunes - Eu sempre disse que nunca faria um filme intencionalmente militante. Os meus filmes surgem da relação… não gosto por exemplo da solidariedade, sou fraterno. Eu actuo pelo sentido. Vou com os outros, não pelos outros.
"Gritos…a ritmo fuerte" é sobre os rapazes de Barcelona que se reúnem e fazem música, que quase sempre tem ar de protesto. Quando a rapariga pergunta "- E tu o que pensas fazer?", o rapaz responde: "- O que mais me preocupa é o serviço militar porque já não poderei estar aqui a fazer o que faço agora!". Os meus filmes estão cheios de coisas destas, críticas à sociedade.
"Sexperiencias" é para mim a crónica mais importante que se fez em 68. Se eu tivesse feito mais filmes eles teriam mais implicitamente a sensibilidade anarquista do que explicitamente.
"En secreto, amor" é sobre o facto de todos nós termos algo que nunca contámos a ninguém, mesmo que seja a coisa mais absurda. Toda a gente tem uma coisa que nunca contará a ninguém. O personagem deste filme contrata uma mulher para um encontro com a finalidade de lhe contar essa tal coisa.

José Maria Carvalho Ferreira - Desde aí até 2000 o que aconteceu?

José María Nunes - É terrível. Não posso fazer nada. A indústria está muito mais controlada pelas grandes empresas e este tipo de cinema é totalmente repudiado, não se pode fazer. Não há maneira de encontrar meios e depois não há cinemas para passar os filmes. Os cinemas estão todos controlados pelas grandes sociedades internacionais.

José Maria Carvalho Ferreira - E aqueles grandes filmes, que em princípio seriam *anti-Franco*, que foram censurados, porque é que a partir de 1984 não deixaram de o ser?

José María Nunes - Porque depois de Franco esses filmes já não servem de exemplo. Mudou a civilização. Aqueles guiões eram críticos para a época, já não são críticos agora.

José Maria Carvalho Ferreira - As novas tecnologias da comunicação que anestesiam e controlam as pessoas nas suas casas conseguem de uma forma abstracta e concreta enviar estímulos e receber respostas, com a possibilidade de a todos os minutos e segundos as pessoas se reproduzirem como réplicas mecânicas dessas tecnologias. Esta realidade não personifica a morte do cinema? Qual é a hipótese de a sensibilidade anarquista sobreviver como tentativa de superação de tudo isto?

José María Nunes - É muito difícil pois a utilização desses meios por alguém independente será obstruída…a máquina do poder tenta sempre anular a nossa manifestação autêntica.
Eu tenho sempre a possibilidade de ir fazendo filmes mesmo que reúnam só cinquenta pessoas. O mais difícil é a decisão de fazer, de continuar a fazer cinema, mas vou fazê-lo qualquer que seja o resultado.
Na sensibilidade anarquista pensar já é um resultado. Eu dedico muito tempo da minha vida a pensar.

Bertrand Russell escreveu há 50 anos um livro que explicava o seguinte: um automóvel, há 30 anos, andava por um caminho de terra a 30km/h e ao passar por um bando de galinhas matou-as todas. Hoje, se as galinhas estiverem na autoestrada, um carro a 200km/h não mata nenhuma. Então ele pergunta, "Se a galinha é dos animais com menos capacidade cerebral como é capaz de comunicar entre si, em 30 anos, e quando vem o automóvel foge pois sabe que vai matá-las porque já matou as outras; como é que o Homem não é capaz de resolver, assimilar, manifestar-se assim?"
Eu na minha tradicional loucura penso que se estou a fazer um filme sentado no meu quarto, em silêncio, estou a fazer um filme que comunica com a humanidade. Talvez isto seja uma desculpa para não trabalhar, mas de certa maneira eu sinto que é assim, além disso ainda quero fazer mais filmes. Eu poderia ter feito mais cinema mas gosto da selecção, não gostaria de fazer quatro filmes por ano acho que vulgarizava a minha maneira de pensar.

José Maria Carvalho Ferreira - Que experiência levas deste Ciclo de Cinema?

José María Nunes - Levo a fraternidade! Notei muita fraternidade entre nós. Isso para mim é muito animador. Observo e sei que a responsabilidade de atenção é só minha. A minha sensibilidade fez-se mais forte, maior. Depois de apanhar o avião vou começar a preparar a emoção que significou estar aqui contigo e com todos os companheiros, ver os filmes e falar sobre eles. Notei que falei com muito entusiasmo e que expressei muito bem a minha sensibilidade anarquista como criador cinematográfico, como criador humano. Para mim foi um exercício muito belo, muito criativo, e julgo que foi necessário e no momento oportuno para mim, porque todos os meus filmes eram para chegar ao resto do mundo para que eu estivesse aqui e dissesse tudo isto. Disso não tenho a menor dúvida!

José María Nunes. O mago do sétimo sentido*

PACO MADRID

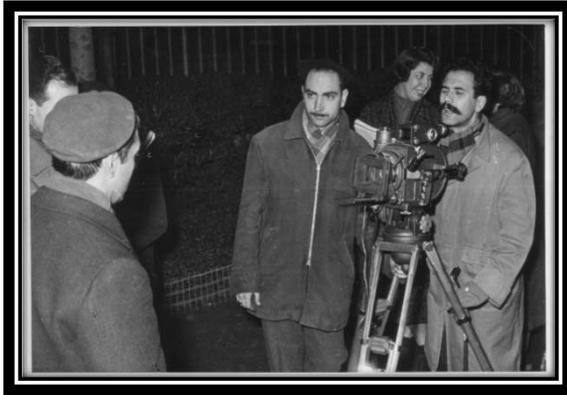
José María Nunes, um português universal, nacionalizado barcelonês, é também um cineasta muito pouco habitual, porque esse foi o seu empenho desde sempre, quiçá, porque desde muito jovem se ligou, profundamente, com a inteligência.

* Este escrito está baseado, fundamentalmente, na brilhante biografia trilingue (catalão, castelhano e inglês) de Joan M. Minguet Batllori: {*Nunes*} *O cineasta intrépido*, Barcelona, Filmoteca, 2006, 189 páginas; no lúcido artigo de Sebastià Gasch: "Mañana… o cuando se abren las puertas de la poesia" ("*Amanhã… ou quando se abrem as portas da poesia*"), *Destino*, n. 1023 (16 Março 1957), pp. 44-45; na informação contida na sua página Web: *http://nunescine.es/index.htm* e nas minhas impressões pessoais, ainda que também utilize outras fontes. Não está, pois, baseado na objectividade, entre outras coisas porque nunca acreditei nessa coisa; este é, sobretudo, um escrito apaixonado. Não é em vão que sempre considerei José Maria Nunes o meu mestre.

Nasce em Faro a 2 de Fevereiro de 1930 e contando apenas 12 anos muda-se, com a família, para Sevilha onde se reúnem com o pai que se havia mudado para a capital hispalense – por motivos completamente alheios à parte económica – para procurar um lugar para se instalar. Quatro anos mais tarde, na procura de uma situação melhor, a família decide mudar-se para Barcelona onde se instalará definitivamente. O início não foi fácil para a família nem para o jovem José María, numa cidade «sumida na penumbra da necessidade, do cartão de racionamento, da pobreza e do isolamento»[1] mas, ao mesmo tempo, uma cidade onde muitos revolucionários continuavam a lutar, desesperadamente, contra a ditadura, alguns deles de armas na mão. Também José María já tinha decidido lutar contra a Ditadura, contra todas as Ditaduras mas, no seu caso, com a arma da crítica, utilizando, para isso, a ferramenta que desde criança o apaixonara: o cinema, o seu sétimo sentido.

Como muitos dos emigrantes que, naqueles obscuros anos quarenta, chegavam à cidade condal à procura de um futuro mais esperançoso, a sua primeira residência foi uma das numerosas barracas que ocupavam as faldas da montanha de Montjuïch, essa imensa rocha que domina a cidade e a vigia constantemente e que, nalguns momentos críticos, arrojou fogo e fumo sobre os ensandecidos habitantes a fim de aplacar os seus impulsos revolucionários.

A paixão de José María Nunes pelo cinema depressa se desenvolveu impetuosamente e, estando ainda em Sevilha, escreveu o seu primeiro guião, utilizando para isso o guia de um manual que Enrique Gómez editou em 1944[2]. Não tardaria a estabelecer relação com o seu autor uma vez estabelecido em Barcelona, ainda antes de entrar para a indústria do cinema pela porta do cavalo, José María desempenharia uma diversidade de ofícios, entre eles de administrativo numa obra onde o pai fazia de guarda. A casualidade quis que o autor do manual que lhe serviu de inspiração estivesse quase a iniciar a rodagem de uma película e a ele se apresentou para desempenhar um cargo qualquer, mas acabou fazendo quase tudo e, como era seu costume, fazendo-o sempre o melhor possível chegando, inclusive – o que não deixa de surpreender, como afirma Minguet – a dirigir uma sequência da película, porque o director ficou, momentaneamente, indisposto. A partir deste momento já não abandonaria o cinema ao qual dedicou a maior parte da sua obra criativa.

Ignasi F. Iquino logrou manter em Barcelona, depois da vitória franquista em 1939, que supôs o desmantelamento quase total da indústria anterior ao golpe fascista, uma precária indústria de cinema, na qual Nunes colaborou intensamente, e que lhe permitiu adquirir alguns conhecimentos técnicos que iriam ser-lhe muito úteis na sua trajectória profissional posterior. Iquino foi e

continua a ser, negado por alguns sectores mas não há dúvida que sem o seu concurso o cinema na Catalunha teria levado muito mais tempo a levantar cabeça. Numa entrevista que o periódico de Barcelona *La Vanguardia* fez a José María a 21 de Junho de 1994, este disse de Iquino: «Era um grande amante do cinema, alguém que lhe deu toda a sua vida.»[3]

No início da década de 50, num qualquer entardecer, de pé, junto à sua barraca, nessa rua onde, um pouco mais abaixo, seguramente, uma criança que, mais tarde, seria um famoso "*cantautor*" catalão, Joan Manuel Serrat, provavelmente jogava à bola com os seus amigos ou procurava algum pedaço de lenha para queimar nas fogueiras de São João e, tendo Barcelona a seus pés, sentenciou: Barcelona, hei-de conseguir conquistar-te… e conseguiu.[4]

O que, provavelmente, não sabia Nunes nesse momento é que antes de conseguir conquistar Barcelona deveria saltar três grandes obstáculos que nada tinham a ver com os que imaginara D. Quixote, a não ser que, no seu caso, iam manifestar-se muito reais. Por um lado, a ditadura franquista, que combateu com a arma da crítica através da sua paixão criadora: o cinema; por outro, a incompreensão, quase total, da indústria e dos meios cinematográficos e, por último, mas não menos importante, o dogmatismo da oposição franquista, que não soube, salvo honrosas excepções, valorizar o seu cinema e a sua crítica, quiçá, por isso, porque era demasiado crítica. Depois da aparente extinção da Ditadura, os obstáculos com os quais se iria deparar seriam mais subtis mas, nem por isso, menos graves para o seu cinema.

Quando Nunes decidiu tomar as rédeas nas suas mãos e rodar a sua primeira película, possuía já todas as artes e a técnica necessárias para conseguir um produto, se não perfeito pelo menos impecável. E, assim, nasceu em 1957, *Mañana…*

A aceitação pela crítica não podia ser mais favorável, sendo o primeiro a comentar a película o conhecido crítico cinematográfico Sebastià Gasch, na revista *Destino* de Barcelona; a sua resenha é de uma lucidez surpreendente, se tivermos em conta a época obscura que o país atravessava:

Diz-se em todas as histórias do cinema que as imagens móveis moviam-se numa reportagem bastante sórdida até que chegou o mago Meliés e abriu as portas da poesia, deu a volta à imaginação e multiplicou por mil os meios de expressão de um descobrimento que, antes, não era senão técnica.

Depois chegaram outros magos. José María é um deles. «Mañana…», película que Nunes escreveu e dirigiu, é uma obra distinta de quantas já foram rodadas em Espanha até agora, Susceptível, por isso, de despertar o interesse dos amantes de cinema que desejem embrenhar-se por caminhos nunca antes trilhados. «Mañana…», com efeito, é a obra de um realizador que segue o seu caminho, sem se importar um pouquinho com o que seguem os demais. O seu é o que conduz directamente à poesia.[5]

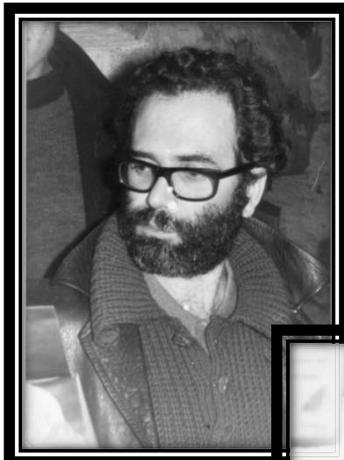
Sem embargo não se pode dizer o mesmo da aceitação do público. Nas palavras do seu biógrafo: *«estreada em Paris, os espectadores tiveram uma base prévia para compreender as intenções da película; estreada em Madrid ou em Barcelona, os espectadores não podiam captar os seus objectivos últimos».*[6]

Com efeito, como Nunes repetiria mais tarde várias vezes, o que ele queria era contactar com alguém através da sua obra e, neste caso, foi o crítico Salvador Gasch quem descobriu de forma surpreendente que o cinema de Nunes era essencialmente poesia em imagens e este aspecto da sua obra iria concretizar-se à medida que o

seu cinema se tornou mais preciso, mais… poético. Outros críticos posteriores coincidiram, também, na valorização positiva desta *opera prima* (obra-prima) do genial director.

A partir deste momento – salvo um par de realizações que fez por encomenda, nas quais, não obstante, também imprimiu o seu selo pessoal – José María Nunes manter-se-ia fiel a si mesmo e à sua obra até ao final dos seus dias. Seguramente houve outros que também o fizeram, mas tenho a impressão que não foi com tanta convicção e constância.

Na segunda metade dos anos sessenta gera-se, em Barcelona, um movimento cinematográfico que, posteriormente, seria conhecido como a Escola de Barcelona.[7] Este movimento foi impulsionado por gente proveniente, na sua maioria, da burguesia catalã e que pretendia, entre outras coisas, romper com os cânones convencionais da linguagem cinematográfica que, até então, vinham a ser utilizados. Um cinema de ruptura em essência e, no qual, Nunes, como precursor deste movimento, não podia deixar de formar parte do mesmo, ainda que sempre se tenha considerado o parente pobre do grupo.

No seu projecto seguinte, no ano de 1966, Nunes teria ocasião de comprovar o que significava a censura franquista. Ao apresentar o projecto do que considerava o seu melhor guião, *Nochera*, película que devia interpretar Nuria Espert, a qual Nunes sempre considerou uma excelente actriz, a censura rejeitou o plano. Revoltado pela raiva e aconselhado pela *Espert*, escreveu, em sete dias, um novo guião, intitulado *Noche de Vino Tinto* e que devia ser , igualmente, interpretado pela referida actriz. Para sua surpresa, este novo guião não só não foi censurado, como recebeu a qualificação de «menção especial», o que lhe abria as portas a uma ajuda monetária e à possibilidade de uma produtora se interessar pelo projecto, como assim foi. Lamentavelmente, Nuria Espert tinha, nesse momento, compromissos inadiáveis e o papel de actriz protagonista recaiu em Serena Vergano, considerada a musa da Escola de Barcelona e o papel masculino interpretou-o Irazoqui, que já havia trabalhado sob a direcção de Pasolini na sua película *La Pasión Según San Mateo*. Provavelmente, será esta a sua película mais emblemática e, também, a mais representativa da personalidade do director, convertendo-se num referencial da citada Escola de Barcelona.

José María Nunes nunca abandonou a ideia de rodar uma película com a que considerava, então, a sua musa particular, Nuria Espert e, em 1968, conseguiu que fosse a protagonista de um novo projecto, tão arriscado ou mais que os anteriores, *Biotaxia*, ainda que tenha previamente tentado, de novo, que fosse aceite o guião de *Nochera*, pelo qual tinha um especial apreço e apesar de o cineasta ter acedido a realizar algumas mudanças propostas pela censura, foi-lhe negada definitivamente a autorização para a sua rodagem.

Biotaxia, como se indica no início da película, é uma tentativa de análise para classificar um ser vivo, mas é, sobretudo, uma janela aberta que mostra a hipocrisia da sociedade, a degradação da pessoa que não duvida em sacrificar a sua autenticidade com ares de uma relativa comodidade de vida. Mas, a película, tem outras características significativas. Poucos espectadores

suportariam, impassíveis, os quatro minutos e alguns segundos que dura a cena final, com a cara da actriz a olhar fixamente a câmara, talvez fosse esta a razão porque muitas salas cortaram, rapidamente, esta última cena; não obstante, o espectador interessado, podia ver-se a si mesmo e, mais além, através dos olhos de Nuria Espert. O actor principal foi José María Blanco que, com o correr dos anos iria tornar-se o seu *alter-ego.*

Nesta película mostra-se, também, a profunda simbiose que já se havia produzido entre José María e Barcelona. Efectivamente, as ruas dessa cidade foram as protagonistas principais da sua primeira película *Mañana…* realizada em quatro episódios que mostravam as diferentes personagens apresentadas por um «amigo da noite» José María Rodero. Os três primeiros quadros são também um belo passeio pela noite barcelonesa. A noite e Barcelona e, também, as suas tabernas, voltarão a ser o cenário de *Noche de Vino Tinto* e a Barcelona monumental de Gaudí, serviria de pano de fundo a *Biotaxia*. Era a particular homenagem do cineasta a Barcelona, sua pátria, e à noite, sua entranhável amiga.

Biotaxia foi projectada no festival de Karlovy Vary, cidade situada a uns cem quilómetros de Praga e os delegados do festival de Moscovo, presentes no mesmo, consideraram que era a melhor película e convidaram Nunes a participar no seu festival no ano seguinte com a película que quisesse sem selecção prévia. Assim nasceu *Sexperiencias*, uma dupla pluralidade da palavra experiência.

Possivelmente terá sido este o maior desafio que o realizador enfrentou em toda a sua carreira, já que decidiu rodá-la sem fazer nenhuma das gestões burocráticas que eram necessárias para a sua autorização, além de que era uma película que devia realizar-se sem cartão de rodagem, porque se tratava de mostrar a reacção de dois personagens (um homem maduro e uma jovem) perante as notícias que em 1968 apareciam nos periódicos (Vietname, Biafra, Maio francês, etc.). Como se compreenderá, a estrutura da película não permitia cartão de rodagem, já que tinha de realizar-se à medida que as notícias apareciam nos periódicos. Esta é a melhor película do século XX, nas palavras do seu biógrafo e, provavelmente, a sua película mais revolucionária em muitos sentidos.

Convencido de que o convite para ir ao festival de Moscovo lhe aplanaria o caminho para que a película fosse autorizada apesar de tudo, foi com os rolos da cópia ao lugar correspondente. Isto foi o que sucedeu:

Na Direcção-Geral, que então era, agora recordo, Direcção Geral de Cultura Popular e Espectáculos, negavam-se a aceitar uma película que, para eles, não existia, para a qual não tinham permitido a rodagem, nem conheciam o guião, que não tinha passado pela censura, nada! «Isto não se pode fazer», disseram-me. Com um ar remoto e levemente burlesco repliquei: «Como não se pode fazer? Já está feita». E lancei o saco com os rolos da película no deslizar pelo estrado até chocar com o mostrador onde se entregavam para serem visionados. Imediatamente tive a sensação de que me havia excedido. A habitual parelha de polícias numa mesa do estrado reagiu com atenção agressiva, creio que um se levantou do seu assento. O medo que sempre me acompanha sacudiu-me; sentia-o sempre mais evidente no nono ou décimo andares daquele sinistro edifício do Ministério de Informação e Turismo no Paseo de la Castellana de Madrid, de amargas recordações. Felizmente, o Secretário-Geral, que se chamava Zabala, um homem propenso a manifestar-se paternal, até me dava conselhos: «Porquê não faz películas como todo o mundo faz? Que o faz até muito bem; todos aqui o dizem.»[8]

Em boa hora, José María não fez caso destes sinistros conselhos e continuou a ser fiel a si mesmo e à sua obra, porque não nos resta qualquer dúvida que se tivesse feito películas «como todo o mundo faz», hoje seria um director muito prestigiado e, com toda a probabilidade, com vários prémios da Academia e de outras múltiplas Instituições, mas teria perdido a sua dignidade como criador que faz giros pelo caminho.

Em 1975, Nunes realizou a que, possivelmente, será a sua película mais autenticamente anarquista em todos os sentidos, *Iconockaut*. Sob o

pano de fundo de dois amantes que se intuem e se sabem, através de um pensamento comum, Nunes, intuindo, provavelmente, o que se avizinhava, delineou um retrato bastante aproximado do que iria ser a chamada transição, depois da morte de Franco e que acabou sendo uma transacção entre os restos do franquismo e os políticos de oposição ao regime, com o objectivo de vestir o traje militar da NATO e o disfarce de Europa. Além disso, a película tropeçou com os últimos resquícios da censura franquista, que queria mutilar algumas das sequências. Mas, deixemos que falem as suas recordações daqueles dias aziagos:

Isso da mudança sem ruptura, sem trauma, ou algumas dessas frases que os políticos inventam, queria iniciar-se com a aparência de certas liberalizações e o próprio ministro de Informação e Turismo, viu as películas que estavam pendentes de resolução pela censura. Liberxina de Carles Durán, La respuesta de Josep María Forn, La petición de Pilar Miró, talvez alguma mais de que não me recordo e *Iconockaut. Parece-me que as autorizou todas como estavam. Mas o Director-Geral de Cinema, todavia, pressionava sobre alguns detalhes, suponho que por algum critério tão arraigado de conduta ditatorial e, em Iconockaut sugeriu que era conveniente «uma pequena alteração sem importância» de eliminar o plano no qual se vê o livro de Santiago Carrillo "E Depois de Franco o quê?" lançado num montão de todos os livros que o personagem queima, incluindo a sua própria caderneta de identidade.*

Tirámos o plano da cópia que já tinham e se deixa no arquivo da Filmoteca, entregámos o rolito no escritório da censura, imagino que para o arquivo de tudo o que foi censurado das películas terminadas, mas mantivemos, mantemos, intacto o negativo e as restantes cópias.

De tudo isto há um detalhe, então de alívio, pelo qual nunca pôde evitar uma certa sensação de repugnância; recebi um telegrama do Ministro. É de supor que os directores das outras películas também receberam. Chamava-se, desejo que continue a chamar-se – saúde! – recordo-o, Reguera Guajardo, ao que reconheci e reconheço, um bom propósito, que o categoriza, mas senti-me como que humilhado recordando-me que não deixava de ser súbdito, a minha obra, a minha vida, dependia de alguém superior, o poder, ainda que neste caso fosse da decisão de um homem que me favorecia. Merece uma obra ter de dar graças por haver sido criada?[9]

Ainda que esta película não se tenha estreado comercialmente até seis anos depois, exibiu-se em regime de ante estreia e o acolhimento foi, em geral, completamente negativo, tanto pelo público como pela crítica. José María tinha, por costume, aparecer nas estreias e ante estreias das suas películas, sempre que era possível, para fazer a sua apresentação. Numa das ante estreias de *Iconockaut*, ao tomar Nunes a palavra, um sector do público interceptou-o chamando-o reaccionário, o que era um sintoma suficientemente evidente por onde iam decorrer os acontecimentos.

Depois da morte do ditador, os profissionais do espectáculo constituíram-se em movimento colectivos, no qual Nunes participou activamente. Tratavam, juntos com outros movimentos, oferecer uma certa resistência às manipulações dos políticos e aos constantes retrocessos nas liberdades sociopolíticas que se queriam alcançar. Finalmente, estas manipulações provocaram a divisão do movimento e Nunes uniu-se à As-

sembleia de Trabalhadores do Espectáculo (ADTE), «o grupo mais ligado ao ideário anarquista, que levará a cabo uma interessantíssima programação teatral no Salão Diana e do qual sairão muitos profissionais das artes cénicas catalãs que trabalharão no futuro.»[10]

Precisamente, com parte de alguns dos membros desta assembleia formará uma equipa para rodar a película seguinte, em 1977, *Autopista A-2-7* que, coisa não habitual, será com todos os meios técnicos e papéis perfeitamente em ordem. Não obstante, e apesar de ser uma película dirigida ao grande público, Nunes fez inundar a história com as suas teses sobre a sociedade, que já havia insinuado no seu trabalho anterior.

Assim o expunha José María:

Uma família onde há um subnormal que acaba sendo o chefe, ocupando o lugar do pai que morrera na estrada em construção de que era engenheiro quando vai ao notário com o outro filho, que estuda medicina para poder ajudar o irmão precisamente para tramitar a incapacidade do primeiro e fazer os testamentos a favor do que o acompanha, que também morre. É assim, mais ou menos, a síntese, a sinopse, como é hábito dizer-se, de Autopista A-2-7; já que no cinema dito comercial há que contar uma história.

E, mais adiante, continua a relembrar:

… tenho a impressão de que nunca soube, exactamente, porquê lhe pus esse título, ao que Amet [o produtor] insistiu bastante em acrescentar como subtítulo "Viejos caminos", possivelmente mais acertado se me tivessem deixado colocar no final uma frase que negaram, único irrelevante incidente por esse temor a como lhes pareceria aos da censura. A frase era "… E, assim, desde então, as colectividades, vêm sendo regidas por subnormais".[11]

A película nunca se estreou comercialmente apesar de poder ter tido, talvez, um considerável êxito nesse campo e até ao dia de hoje – provavelmente, por estranhos litígios – ninguém sabe onde se encontra a única cópia que se realizou para a sua ante estreia, nem tão pouco o negativo da mesma.

Nos anos oitenta, José María realizaria outras duas películas extraordinárias.[12] A primeira, só com duas personagens encarnadas por José María Blanco e María Espinosa, *En secreto amor,* que se funda na incomunicação humana. A segunda seria uma experiência não habitual em Nunes e que, com outro director, acabaria por ser um documentário de grupos musicais, mas nas mãos de José María converteu-se numa continuação das suas intuições que deixou plasmadas nas películas anteriores, *Gritos… em ritmo forte* é uma mostra do resultado a que se chegou com a suposta "modernização" do país. Nunes revela-se a uns quantos grupos de jovens que querem, através da sua música, escapar à tenaz de uma sociedade cada vez mais castradora e que os condena a ser meras peças de uma maquinaria sinistra.

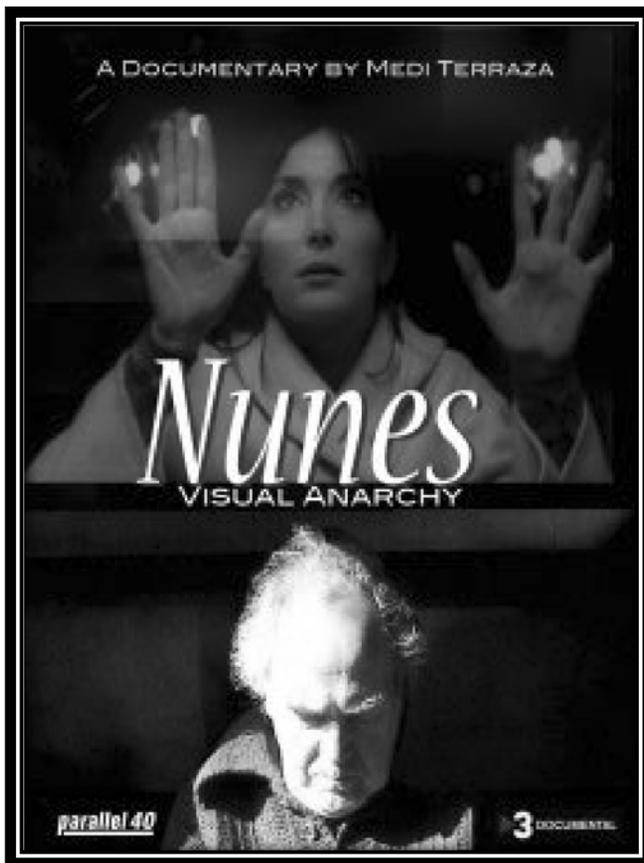
Depois deste extraordinário percurso por uma juventude céptica e desencantada de uma sociedade que tende a convertê-los em mercadorias, José María Nunes não voltará a dirigir uma película até ao milénio seguinte. Apesar de tudo José María não deixou de trabalhar na sua paixão, escrevendo guiões ou imaginando películas, até que o desenvolvimento da técnica audiovisual – o vídeo – veio em sua ajuda. No começo do terceiro milénio, Nunes recolheria os frutos da sua generosidade semeada em terra fértil e levaria a cabo o seu sonho: rodar películas com um grupo de amigos entusiastas e com o financiamento de

um produtor *gerundense*, Lluis Valentì, enamorado do cinema de Nunes. E, como não podia ser de outra maneira, a primeira película que realizou com esta equipa improvisada foi uma homenagem à amizade, *Amigogima*, que, além de ser um *palíndromo*, igual à película que acaba exactamente como começa, é um jogo de palavras, já que no interior do O central colocou um A, para significar que é igual um amigo e uma amiga e ao mesmo tempo, representa o símbolo universal anarquista. A película é a busca do amigo mediante um grito que o protagonista principal, José María Blanco, que seria o actor fetiche das suas últimas películas, lança no início.

Para Nunes a amizade era o mais sublime, o que não quer dizer que não tivesse em grande estima a família, só que para ele, como seguramente para muitos outros, os amigos eram a família e a família os amigos.

A sua união com a sua eterna companheira Adela, que conheceu apenas um ano depois da sua chegada a Barcelona foi, quiçá, o maior acerto da sua vida, porque o apoiou em tudo o que quis levar a cabo na medida das suas possibilidades e também as três filhas e dois filhos que teve lhe serviram de suporte, porque foram, talvez, os que melhor compreenderam a sua filosofia vital.

A sua segunda película deste novo milénio, *A la soledad*, é o tributo do cineasta ao estado perfeito do ser humano para alcançar o ponto álgido da inteligência e poder ligar-se intensamente com ela; e é, além disso, como era seu costume, um jogo de palavras, já que em castelhano Soledad pode decompor-se na Edad del Sol e também novas tentativas de experimentar novas linguagens fílmicas, especialmente a montagem.

Por último, Nunes decide rodar uma película que tinha reservada para poder realizá-la com um mínimo de infra-estruturas, *Res Publica*, fazendo-as com os mesmos meios que as duas anteriores e, praticamente, com a mesma equipa técnica.[13] Queria o cineasta reflectir o mais absoluto grau de liberdade a que pode chegar um ser humano, ao decidir despedir-se da vida num acto supremo, alheado da época que lhe tocou viver. Muitos exemplos deste acto ficaram consignados nos anais da história e no final do filme vão-se apresentando os nomes de alguns destes homens e mulheres; mas, talvez fosse Jean Améry o que melhor entendeu o processo que se desenrola num ser humano que decidiu tomar essa suprema decisão.

No ensaio *Levantar la mano contra uno mismo*, afirma: «Só é experimentável o absurdo de viver e morrer e, quando se elege a morte voluntária, um absurdo êxtase de liberdade, cujo valor não é precisamente mínimo. Chegados a este ponto a revelação de que a mentira era tudo, ilumina-nos

como um relâmpago. Um conhecimento que, não obstante, de nada vale na vida. Porque, incluso, quando o suicidário se situa no umbral do salto, deve evitar, todavia, as exigências que a vida lhe põe…».[14]

Mas Nunes vai ainda mais além com este filme que, desgraçadamente, irá ser o último que realizará: o guião do mesmo estava escrito para que nele interviessem doze personagens, o pai do protagonista, o único membro da sua família e o grupo de amigos mais íntimos, dedicando-lhes a todos eles os últimos minutos antes de despedir-se definitivamente. Mas, ante a impossibilidade de poder reunir toda esta série de personagens, decidiu levar a cabo uma nova experiência que resultou quase definitiva: a película ia ser realizada por uma só personagem, José María Blanco, o qual se havia convertido já praticamente em Nunes e este personagem deveria actuar como se os restantes actores estivessem fisicamente perante ele. Este ensaio, esta nova volta turca, demonstrou-se brilhante, especialmente quando o actor se desdobra em duas personagens – o mesmo falando com o seu pai – e sem necessidade de recorrer a efeitos especiais, simplesmente desdobrando as sequências de um e outro, o que requeria pôr em execução toda a prática do ofício acumulada pelo cineasta.

Poucas vezes permaneceu inactivo José María; quando não tinha em perspectiva uma película, escrevia guiões, alguns dos quais nunca chegaram a rodar-se; também escreveu um ensaio em finais dos anos sessenta: *Cenestesia. Una cierta sensación de vida al margen de los sentidos*. Uma das suas filhas, Raquel, através de fotocópias realizou uma primeira edição de dez exemplares deste ensaio que reflecte a personalidade poética do cineasta. Bastantes anos depois, alguns membros do Ateneo Libertario Al Margen de Valência, tomaram conhecimento do ensaio e, valorizando a sua importância, decidiram publicar uma segunda edição, agora, impressa.[15]

Nas páginas iniciais do livro vão-se destacando estas frases:

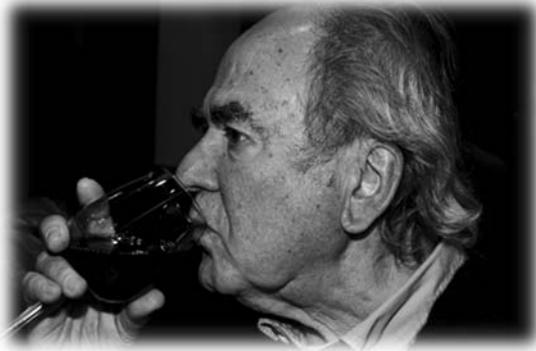
«… porque este livro não tem nada a ver com a realidade
porque a realidade não se pode explicar num livro
nem de nenhuma outra maneira que não seja vivê-la.»

E o final do livro pontualiza-o com esta frase:

«… este livro não tem nada que ver com a realidade porque na realidade foi assassinado o livro em que a explicava.»

Este gosto poético pela linguagem plasmá-lo-ia, também, em alguns dos seus guiões. O de uma das películas que nunca pôde realizar, *Asesinato pluscuanperfecto*, arranca com esta citação: «Os sucessos que se narram neste filme, não ocorreram. Qualquer semelhança com a realidade é impossível, porque a realidade não pode ser assim.»

Quanto ao seu anarquismo – a sua sensibilidade anarquista, como ele gostava de afirmar – está em consonância com o anarquismo dos grupos de afinidade anarquista que se desenvolveram em Espanha e noutros países. Quando falamos de anarquismo, não nos referimos à CNT ou à FAI, apenas aos grupos de afinidade ou, como ele dizia, ao conjunto de amigos que estabelecem estreitas relações entre si.[16] E continuava dizendo-me que cada um devia dedicar-se à sua própria obra, por isso repetia insistentemente, sempre que tinha oportunidade: «Faço cinema com o propósito de que cada um seja em si mesmo a sua própria obra e não tenha necessidade de ver a obra dos demais.» Kropotkin, no seu ensaio sobre a revolução francesa, assinalava a propósito dos anarquistas que «eram revolucionários disseminados por toda a nação; homens completamente dedicados à Revolução, que compreendiam a sua necessidade, que a amavam e trabalhavam por ela […] O dia em que se esgotou o impulso revolucionário do povo, voltaram à obscuridade e unicamente ficaram os iracundos escritos dos seus adversários para nos permitir reconhecer a imensa obra revolucionária por eles realizada.»[17]

Para o caso de José María é um pouco diferente, porque embora seja certo que fisicamente nos deixou[18] – se tenha submergido na obscuridade da morte – sempre nos ficará a sua grandiosa obra criativa que, apesar do que deixaram escrito alguns dos seus críticos, nos recordará a todo o instante que os impulsos revolucionários na arte não precisam do aplauso entusiasta das massas, mas apenas que seja capaz de despertar em alguém o desejo de sentir-se um ser humano e de lutar para conquistar a sua própria autonomia. Por tudo isso, Nunes estará sempre connosco.

Saúde! José María

[1] Minguet Batllori, Joan M., {*Nunes*}, op. cit., p. 83.
[2] *El guión cinematográfico. Su teoría y su técnica*. (O guião cinematográfico. A sua teoria e a sua técnica.)
[3] Cfr., Minguet Batllori, Joan M., {*Nunes*}, op. cit., p. 84.
[4] Cfr., http://nunescine.es/index.htm
[5] Gasch, Sebastià: «Mañana… o cuando se abren las puertas de la poesía», («*Amanhã… ou quando se abrem as portas da poesia*»), *Destino*, n. 1023 (16 de Março de 1957), pp. 44, cit, por Minguet Batllori, Joan M., {*Nunes*}, op. cit., pp. 103-104.
[6] Minguet Batllori, Joan M., {*Nunes*}, op. cit., p. 104.
[7] Um dos estudos mais exaustivos sobre este movimento cinematográfico, é constituído por Riambau, Esteve e Torreiro, Casimiro, *Temps era temps. O cinema de l' Escola de Barcelona e o seu contexto,* Barcelona*,* Generalitat de Catalunya, 1993, 456 páginas.
[8] *http://nunescine.es/index.htm*
[9] Id.
[10] Minguet Batllori, Joan M., {*Nunes*}, op. cit. p. 114.
[11] *http:nunescine.es/index.htm*
[12] A ditadura franquista pôs, através da sua censura, muitos obstáculos ao trabalho de José María, mas em nenhum momento pôs em dúvida a sua identidade. A "democracia", especialmente durante o período "socialista", que começou em 1982, negou ao cineasta a possibilidade de subscrever as suas próprias películas ao considerá-lo um "estrangeiro"; por este motivo estas duas películas realizadas nos anos oitenta tiveram que ser subscritas pela sua filha Virgínia.
[13] Talvez convenha dizer que o custo de produção destas películas não ultrapassou o que outras gastam só em bocadinhos, devido, sobretudo, à generosidade e altruísmo dos colaboradores na produção, o aparato técnico, a montagem, os adereços, etc.
[14] Améry, Jean, *Levantar a mano contra uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria,* Valência, Pré-Textos, 1999, p. 151. O próprio autor deste ensaio decidiu levantar a mão contra si mesmo na cidade austríaca de Salzburg, em 1978.
[15] Nunes, José María, *Cenestesia. Una cierta sensación de vida al margen de los sentidos,* Valência, edições Al Margen, 2007, 185 páginas.
[16] Um conhecido editor de Barcelona, seu amigo, havia-lhe proposto escrever um livro sobre a sua concepção de anarquismo e a ele dedicou boa parte do seu tempo livre, mas, lamentavelmente, não conseguiu terminá-lo. De ter conseguido realizar este ensaio, seguramente ficávamos surpreendidos com as suas intuições e do profundo conhecimento que tinha desta filosofia social.
[17] Kropotkin, Pedro, *La gran revolución francesa*, Buenos Aires, Proyección, 1976, p. 263.
[18] José María faleceu na madrugada do dia 23 de Março do ano de 2010, depois de permanecer em coma dois dias no hospital Vall d'Hebron de Barcelona. Um derrame cerebral massivo e irreversível foi a causa da sua morte. No dia seguinte celebrou-se uma cerimónia de despedida no sanatório de Collcerola, próximo da cidade Condal, à que acorreram mais de trezentas pessoas e na qual se deixou patente o tom. Não se tratava de uma cerimónia habitual, porque o que realmente se pretendia era fazer um brinde por Nunes, com vinho tinto, naturalmente. Entre as pessoas que falaram no acto, além do seu *alter-ego*, José María Blanco, encontrava-se Santi Lapeira, director de cinema, que mantinha com Nunes uma estreita relação profissional. Este cineasta leu, com profunda gravidade, um panegírico que surgiu do mais profundo do sentimento e da amizade que os unia e que fez com que os olhos de muitos dos presentes se humedecessem repentinamente.
Para mais detalhes sobre este último brinde a Nunes, veja-se http://nunescine.es/index.htm

Tradução de Ilídio dos Santos

"2 Militantes Anarquistas Brasileiros Morrem No Mesmo Dia !!!"

Nair Lazarine Dall'Oca

Nair Lazarine Dall'Oca nasceu em 23 de abril de 1923, em Araçatuba, filha de Carmino Lazarine e Rosa Furlan (ambos brasileiros de Ribeirão Preto), um modesto casal que teve 7 filhos. O pai de Nair, além de marceneiro, também lecionou na escola rural, onde ela estudou durante três anos.

Casou-se com Virgilio Dall'Oca e ambos mudaram-se para São Paulo, para viverem com os tios de Virgilio, Aída e Nicola D'Albenzio, ambos anarquistas. Nicola D'Albenzio, então ativo militante da Federação Operária de São Paulo (F.O.S.P.), aos poucos desperta o interesse do jovem casal pelas idéias libertárias.

Por volta de 1936, o casal conheceu o Centro de Cultura Social de São Paulo, com sede na avenida Rangel Pestana, nº 251 (antiga Ladeira do Carmo, nº 9), que na época contava com muitos sócios e freqüentadores, inclusive muitos espanhóis que viriam para São Paulo, após a implantação da ditadura de Franco na Espanha.

Nair trabalhou como costureira, Virgilio trabalhou como servente de pedreiro, cobrador de ônibus, motorista de caminhão e, por fim, taxista.

A difícil condição econômica do casal, não os impediu de contribuir financeiramente em inúmeras campanhas de solidariedade, como por exemplo, no apoio aos refugiados anarquistas durante o final da guerra civil espanhola (1939), organizado pelos anarquistas brasileiros respondendo ao apelo do jornal Tierra y Libertad.

Após a implantação do estado novo em novembro de 1937, o Centro de Cultura Social foi obrigado a fechar sua sede. Os anarquistas que desde o início da ditadura de Getúlio Vargas, vinham disputando o espaço nos sindicatos com os reformistas, perdem seu principal campo de atuação.

É neste contexto social, que um grupo de anarquistas, em sua maioria vegetarianos e naturistas, vai desenvolver um projeto de construção de uma chácara na cidade de Itaim, no interior do estado de São Paulo, que marcará um período completamente novo na trajetória do anarquismo brasileiro.

O grupo de voluntários anarquistas que comprou o terreno e que principiou o trabalho da construção da Nossa Chácara era composto inicialmente por: Germinal Leuenroth, Nicola D'Albenzio, Virgilio Dall'Oca, Justino Salguero, Salvador Arrebola, Antônio Castro, João Rojo, Benedito Romano, José Oliva Castillo, Roque Branco, Antônio Valverde, Cecílio Dias Lopes e Lucca Gabriel. Sempre acompanhado de seus familiares.

A Sociedade Naturista Amigos da Nossa Chácara, foi registrada em 9 de novembro de 1939, e mesmo após a reabertura do Centro de Cultura Social em 9 de julho de 1945, a Nossa Chácara continuou sendo palco (além de inúmeras confraternizações) de congressos libertários nacionais e reuniões clandestinas, que foram essenci-

ais e possibilitaram a reorganização do movimento anarquista brasileiro, que havia passado pelo difícil período repressivo da ditadura Vargas.

O casal Dall'Oca e o grupo pioneiro da Nossa Chácara, além das doações financeiras, prestaram inúmeras contribuições em trabalho pesado e sofrido, que tornaram-se de valor incalculável devido aos benefícios coletivos que proporcionaram. Com a mesma importância, Aída D'Albenzio e Nair Dall'Oca, muitas vezes, foram as principais responsáveis pela alimentação de todos que freqüentavam a Nossa Chácara.

Quando surgiram os jornais "O Libertário" (outubro de 1960) e "Dealbar" (setembro de 1965), apesar de não escrever artigos, o casal Dall'Oca contribuiu financeiramente para ambos e ainda colaborava na distribuição.

O casal também contribuiu com a Editora Mundo Livre do Rio de Janeiro, que chegou a publicar os seguintes livros anarquistas: "O Retrato da Ditadura Portuguesa" de Edgar Rodrigues (1962), "A Doutrina Anarquista ao Alcance de Todos" de José Oiticica (2ª Edição - 1963), "Anarquismo – Roteiro de Libertação Social" de Edgard Leuenroth (1963), "O Humanismo Libertário e a Ciência Moderna" de Pedro Kropotkine (1964) e "Erros e Contradições do Marxismo" de Varlan Tcherkesoff (1964).

Após a implantação da ditadura militar no dia 1º de abril de 1964, a Sociedade Naturista Amigos da Nossa Chácara, resolveu vender sua propriedade no Itaim, para comprar um sítio, em Mogi das Cruzes, que seria mais apropriado para a continuação do projeto libertário. A campanha pró-compra do sítio foi iniciada em 28 de agosto e 1965, e foi concluída em 31 de dezembro de 1966. Na lista de pessoas que contribuíram financeiramente para a compra do Nosso Sítio, consta os nomes dos Dall'Oca, inclusive da filha Clara.

No início de 1969, o Centro de Cultura Social fecha a sua sede, inclusive, por uma questão de segurança. O perigo pressuposto pelos anarquistas paulistas, será corroborado durante os dias 8 e 21 de outubro de 1969, quando o Centro de Estudos Professor José Oiticica (C.E.P.J.O.), dos anarquistas do Rio de Janeiro, foi invadido e assaltado pelos militares da aeronáutica e seus membros foram processados, presos e alguns, inclusive, torturados fisicamente.

Durante esse período, os militantes paulistas se organizaram e arrecadaram dinheiro anonimamente (por precaução), para ajudar nos custos do processo militar instaurado contra os anarquistas do Rio de Janeiro que durou até 1972. Foi uma grande demonstração de solidariedade militante, e a família Dall'Oca estava presente para contribuir com a campanha.

Após ter morado alguns anos em Itanhaem, a família Dall'Oca fixou residência na cidade de Santos.

Nair Lazarine Dall'Oca faleceu no dia 20 de agosto de 2010, aos 87 anos, devido uma parada cardíaca, sendo que sua saúde já estava bastante debilitada pelo mal de Alzheimer. Deixa esposo, filha e netos. Apesar de nunca ter falado em público ou ter escrito textos, Nair foi uma militante sempre presente, que legitimou o anarquismo através da prática da ação direta.

Francisco Cuberos

Francisco Cuberos nasceu em 18 de fevereiro de 1924, em São Paulo, filho do brasileiro Antônio Cuberos e da espanhola Isabel Vinheto, um jovem casal operário que teve 6 filhos (Maria Antonia, Antônio, Francisco, Jaime, Aurora, Mercedes).

Na adolescência, chegou a participar de uma célula do Partido Comunista, no bairro da Móoca, durante um mês, saiu por divergências internas e por não concordar com o artigo 13 dos estatutos do Partido, que naquela época dizia que nenhum membro do grupo poderia ter relações com pes-

soas (mesmo que fossem amigos ou familiares) de uma outra facção política. Inicialmente trabalhou como operário em fábrica de calçados e depois como vendedor de calçados.

Por volta de 1942, participou do grupo Centro Juvenil de Estudos Sociais, juntamente com: Liberto Lemos Reis, Nito Lemos Reis, Maria Apparecida Cubero, Aurora Cubero, Mercedes Cuberos e outros, onde estudavam e debatiam temas ligados ao anarquismo.

Em 1945, os membros desse grupo de estudos foram descobertos por Edgard Leuenroth, Rodolpho Felippe, Pedro Catallo e convidados a participarem do Centro de Cultura Social de São Paulo, que se localizava na rua José Bonifácio, nº 387.

Nesse mesmo ano, Francisco Cuberos conheceu o grupo de teatro social do Centro de Cultura Social, que estava representando a peça "1º de Maio" de Pietro Gori. E no ano seguinte, já estava participando do grupo e representando essa mesma performance teatral.

Entre as peças anarquistas que Francisco Cuberos participou (usando o pseudônimo de Cuberos Neto), constam-se: 1º de Maio – Drama em 1 ato, de Pietro Gori (1946); Uma Mulher Diferente – Drama Social em 3 atos, de Pedro Catallo (1947); O Coração É Um Labirinto – Drama em 3 atos, de Pedro Catallo (1947); O Herói E O Viandante, de Pedro Catallo (1947); Nada – Drama em 4 atos, de Ernani Fornari (1948); A Insensata – Drama Social em 3 atos, de Pedro Catallo (1950); Tabu – Comédia em 3 atos, de Francisco X. Svoboda (1951); O Maluco Da Avenida – Comédia em 3 atos, de Carlos Arniches (1954); Feitiço – Comédia em 3 atos, de Oduvaldo Viana (1954); Ciclone – Drama em 3 atos, de W. Somerset Maughan (1955); Está Lá Fora Um Inspetor – Drama em 3 atos, de J. B. Priestley (1956); Os Mortos – Drama Social em 3 atos, de Florêncio Sanchez (1957); Pense Alto – Drama, de Eurico Silva (1958); O Que Eles Querem – Comédia em 3 atos, (1958); O Testemunho, de Waldyr Andrade Kopezky (1966); Mundo Pedra, Pedra Mundo – Musical; Como Rola Uma Vida – Drama em 2 atos, de Pedro Catallo (1967); Onde Anda A Liberdade, de Waldyr Andrade Kopezky (1967); Os Guerreiros, de Waldyr Andrade Kopezky (1967)[1]; O Último Programa De Cubanacan – Monólogo, de Alberto Centurião (1997); A Greve De 1917, de Fábio Ferreira Dias (1997); Colônia Cecília, de Renata Pallottini (1999); A Velha Guarda Ou A Revolução Partida, de Murilo Dias César (1999); Liberdade! Liberdade!, de Millor Fernandes e Flávio Rangel (2000); O Santo Inquérito, de Dias Gomes (2000); Morte Acidental De Um Anarquista, de Dario Fo (2001); Deus Lhe Pague, de Joracy Camargo (2001); O Homem Do Princípio Ao Fim, de Millor Fernandes (2001); Bella Ciao!, de Luiz Alberto de Abreu (2001).

Em 1951, teve seu primeiro casamento com Mercedes Cuberos, que durou três anos.

Em 14 de março de 1955, Francisco Cuberos é o primeiro militante a ser citado no prontuário do Centro de Cultura Social, número 1914, arquivado no DEOPS/SP (Departamento de Ordem Política e Social), como secretário geral da entidade.

Em 1959, casou com Maria Martinez Jimenez, conhecida pelos mais íntimos como Maruja, e no ano seguinte inicia sua carreira como ator profissional.

Profissionalmente, entre as peças que Cuberos Neto representou, constam-se: Nega De Maloca (1960), Os Elegantes (1960), Oração Para Uma Negra (1961), A Semente (1961), As Almas Mortas (1962), A Escada (1962), Antígone América (1962), Senhorita Julia (1969), Os Dois Cavaleiros De Verona (1974), O Verdugo (1974), Machado De Assis (1974), Peri E Ceci (1974), Mahagonny (1976), Gota D'Água (1977), Curto-Circuito (1987), Canção De Natal (1991). Na televisão, estreou com a novela Sangue Do Meu Sangue

(1969), e depois: Programa Penélope (1970), O Comprador De Fazendas (1970), Vitória Bonelli (1972), Os Fidalgos Da Casa Mourisca (1972), A Barba Azul (1974), A Viagem (1975), Ovelha Negra (1975), Gaivotas (1979), Um Homem Muito Especial (1980), Vento Do Mar Aberto (1981), Música Ao Longe (1982), Aventuras Amorosas De Seu Quequé (1982). Já no cinema, iniciou com a série O Vigilante Rodoviário (1961), continuando com: Amemo-nus (1970), O Sexualista (1975), Ainda Agarro Este Machão (1975), Tiradentes – O Mártir Da Independência (1976), Antônio Conselheiro E A Guerra Dos Pelados (1977), No Tempo Dos Trogloditas (1978), Os Três Boiaderos (1979) A Virgem E O Bem Dotado (1980), Gaijin – Os Caminhos Da Liberdade (1980), ... E A Vaca Foi Para O Brejo (1981), Amélia – Mulher De Verdade (1981), As Vigaristas Do Sexo (1982), Amado Batista Em Sol Vermelho (1982), Arapuca Do Sexo (1983), A Luta Pelo Sexo (1984), O Santo Salvador E O Demônio (2003), entre outros trabalhos...

Mesmo após a implantação da ditadura militar no dia 1º de abril de 1964, o Centro de Cultura Social continua realizando suas atividades, principalmente através das peças libertárias promovidas pelo Laboratório de Ensaios, grupo formado pela iniciativa de Francisco Cuberos, Waldyr Andrade Kopezky e Ailso Braz Corrêa.

Francisco Cuberos também participou da Sociedade Naturista Amigos De Nossa Chácara, grupo libertário que teve um papel fundamental na organização dos congressos anarquistas brasileiros.

Em dezembro de 1968, foi promulgado o ato institucional nº 5, e o Centro de Cultura Social que já vinha passando por inúmeros problemas internos e financeiros, resolve no início do ano seguinte, encerrar suas atividades, inclusive, por uma questão de segurança.

Nesses tempos de repressão, os militantes anarquistas de São Paulo, passam a se reunir clandestinamente na loja Calçados Cuberos, na avenida Celso Garcia, nº 725. Essa loja era propriedade de Francisco e Maruja Cuberos (depois Jaime Cubero, também juntou-se a iniciativa), e é necessário destacar a coragem que a família teve para arriscar a sua vida e o seu trabalho, na reorganização do movimento anarquista nesse período.

Participou da reabertura do Centro de Cultura Social em 1985.

Em 21 de agosto de 1986, foi um dos sócios-fundadores do arquivo Círculo Alfa de Estudos Históricos (C.A.E.H.) juntamente com: Nito Lemos Reis, Antonio Martinez, José Carlos Orsi Morel, Jaime Cubero, Antônio Francisco Correia, Felix Gil Herrera, Liberto Lemos Reis, Fernando Gonçalves da Silva e Ideal Peres[(2)].

Em 18 de dezembro de 2004, por indicação de Marcolino Jeremias, Francisco Cuberos foi convidado a participar do programa Provocações, da TV Cultura, onde foi entrevistado pelo seu antigo diretor de teatro, Antônio Abujamra. O programa foi exibido em rede nacional em 3 de abril de 2005.

Em 28 de novembro de 2007, desligou-se do Centro de Cultura Social, quando a entidade estava renovando seus estatutos internos, por não concordar com algumas modificações.

Faleceu no dia 20 de agosto de 2010, aos 86 anos, em decorrência de uma pneumonia agravada pelo mal de Parkinson, deixa esposa, filhos e uma longa trajetória nos meios libertários, especialmente no teatro social, sua eterna paixão.

Marcolino Jeremias

[(1)] Os Guerreiros, cujo título original era Os Generais, contava a tentativa frustrada de transformar um general em um ser humano, isso em plena ditadura militar brasileira.

[(2)] Contrariando o bom senso e a ética anarquista, os novos membros desse grupo continuam mantendo fechado esse arquivo para a pesquisa pública e, inclusive, para os militantes anarquistas que se interessam por estudos históricos. Para piorar, os atuais membros desse arquivo não produzem sequer pesquisas públicas com os documentos que possuem...

anarquistas no Brasil: José Oiticica e Hélio

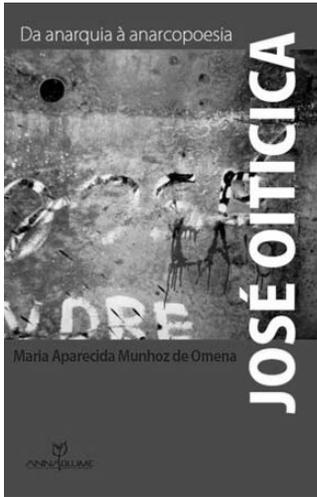
Dentre as práticas revolucionárias que emergiram no século XIX, o anarquismo afirmou a atitude individual como força de enfrentamento a autoridades centralizadas, tanto do Estado, quanto de outras instâncias sociais, como partidos, impulsionada pela vivência das situações compartilhadas coletivamente. Havia a concepção otimista de uma natureza humana intrinsecamente solidária, que se deturpava pelas condições sociais de competição econômica e hierarquização política.

No Brasil, no século XIX, o anarquismo chegou por dois caminhos principais: pela literatura e textos políticos junto à elite letrada brasileira e, numa vertente mais ativa, pela presença de anarquistas que vieram com as levas de trabalhadores migrantes europeus e engrossaram os movimentos sociais no país. No caso, José Oiticica era filho de um senador da República e pertencia a uma família de latifundiários alagoanos, cujos membros também atuaram na ciência, no Direito, na Medicina, nas artes, na literatura e na política institucional. Desde muito jovem, publicava na imprensa artigos expressando preocupações políticas e sociais. Era professor de português no Colégio D.Pedro II no Rio de Janeiro, dramaturgo, poeta e músico.

Spártacus
Anno I — Numero I | Endereço: Caixa postal 1936, Rio de Janeiro — Brazil | 2 de Agosto de 1919

Ao tomar contato com as ideias e práticas anarquistas, decidiu tomar parte efetiva no movimento libertário existente no Rio de Janeiro e construir sua vida em conformidade com esses ideais. Participou da Federação Operária, fundou a Liga Anti-Clerical da Capital Federal e esteve presente em manifestações públicas e em enfrentamentos com a polícia. Por diversas vezes foi preso. Fundou o jornal *Spartacus* em 1919, e *Ação Direta* em 1929, interrompido meses depois e retomado a partir de 1946.

A partir de 1930, o anarquismo no Brasil deixou de ser força atuante no debate político. Os grupos não desapareceram, foram desbaratados e neutralizados pelo Estado centralizado dos governos Getulio Vargas e pelas organizações partidárias, entre as quais o Partido Comunista. Este arregimentou diversos anarquistas em quadros de direção, inclusive companheiros das lutas anarquistas de José Oiticica, como Astrogildo Pereira e Otávio Brandão. Entretanto, durante toda sua vida, José Oiticica nunca abdicou do anarquismo: além da publicação de artigos, livros e jornais e de contundente participação em manifestações, ajudava fugas, auxiliava famílias de correligionários, escondia perseguidos pela polícia em sua casa.[1] José Oiticica pautava-se pela fé na capacidade do homem em ser autônomo e governar a si mesmo. O anarquismo lhe pareceu doutrina e prática capaz de fazer expandir essa capacidade, pois se enfatizam escolhas individuais e se estimula a coragem de experimentar o próprio caminho, necessária à prática da liberdade.

> *"Só o indivíduo tem o direito de dirigir seu raciocínio, regular sua linguagem, enfrentar seu estilo, moderar seu juízo, orientar sua ação. (...)* [O anarquismo] *repele o regime carcerário do capitalismo, condena as fábricas de doutores, padres, militares, homens vazados num molde único, manequins talhados num só modelo, manipanços cujo enchimento é a mesma palha seca."* [2]

A prática da ação direta — o método específico da atuação anarquista na vida e na política — convulsiona hierarquias, inclusive as ligadas ao saber e à produção cultural. "*Só a ação direta abala tronos, ameaça tiaras, convolve mundos. Só ela, principalmente, educa e fortifica o povo espoliado, na sua luta milenar*".[3] O anarquismo permanece atento para que as hierarquias não se reconstruam nem se aprimorem com críticas bem intencionadas ou simples trocas de nomenclatura. Não basta uma liberação e uma revolta, mas é preciso a construção positiva de modos de existência ética para que a autoridade não ressurja. A ação direta promove a iniciativa individual ou coletiva ao prescindir de mediações e representantes e exigir maior responsabilidade nas atitudes e nas conseqüências do que faz. A ação libertária exige uma postura pessoal libertária.

> *"Libertar os homens do patrão é muito, mas não é tudo. Cumpre arrancá-los à tutela dos guias políticos e religiosos; e à tirania das 'morais', criações de opressores para fanatizar escravos. Destarte não compreendemos um revolucionário cuja ação promana de uma servidão. Como instituir um regime livre, se não nos desvencilhamos das algemas tradicionais? Como pretender uma vida livre, se vivemos impondo regras e ouvindo ordens? Como desejar o homem 'por si', habituando-nos, a nós e aos outros, a disciplinas vexatórias, censuras obsoletas e punições degradantes?"*[4]

No final do século XX, o humanismo anarquista começou a ser contestado, assim como uma visão de ser humano e ideais de liberdade como valores universais. Na realidade a própria concepção universal de ser humano foi sendo desmontada. Abriu-se caminho para uma reflexão no interior do anarquismo acerca do rompimento com a metafísica e com a universalidade. No anarquismo, a resistência ao poder ocorria por utopias, pela recusa ao poder em nome de um ideal de liberdade. Com a demolição de princípios ideais, a oposição à dominação exigiu respostas que lidam com situações efetivamente vividas do modo como elas se apresentam, e não encaradas como representantes de situações previsíveis e modelares. Assim o anarquismo ganhou uma vertente experimental, não utópica, mas heterotópica,[5] efetivamente vivenciada, um anarquismo de corpos livres.

Durante a atmosfera libertária dos anos 1960, a resistência anarquista passou a se efetivar por práticas de liberdade, nas quais interessava a construção de modos de existência ética para que autoridade e hierarquia não ressurjam ou ao menos se desestabilizem. Os questionamentos ao humanismo, ao assujeitamento e à universalidade de projetos emancipatórios, desafiaram os anarquismos a se fazerem novos.

Dentre os modos de problematizar as hierarquias em perspectiva libertária encontra-se atividade artística, atividade que aqui se situa além de criação de objetos, mas implica um trabalho sobre si mesmo por meio da arte. A não separação entre arte e vida atravessa o anarquismo e as práticas libertárias desde o século XIX. Não apenas Oscar Wilde (1854-1900), inventor da expressão "*fazer da vida obra de arte*" como mote de sua vida, realizou-se como arte mediante a arte

literária, mas diversos escritores e artistas declaradamente anarquistas ou não, que lotavam cafés literários, lançavam revistas, criavam associações diversas. Para citar um escritor anarquista pouco divulgado, Gerard Lacaze-Duthiers (1876-1958) cunhou o termo "artistocrata" para descrever o anarquista artista, *"O artistocrata é o indivíduo que faz da sua vida uma obra de arte fazendo a crítica de si mesmo*." [6] Essa vertente de resistência às hierarquias e ao Estado convergiu na direção da estética da existência de Michel Foucault, no final do século XX, marcada pela pergunta: *"A vida de cada indivíduo não poderia ser uma obra de arte?*" [7]

Hélio Oiticica (1937-1980), artista plástico e neto do anarquista brasileiro José Oiticica (1882-1957), recebeu como herança um estilo de vida libertário na vivência cotidiana e inventou seu próprio legado anarquista por meio de sua arte. No ambiente familiar, antes de tudo, a educação ocorria em casa em função da postura anarquista de recusa efetiva da educação oficial do Estado. Sobre o efeito disso em suas atitudes, escreve Hélio:

> "*Não cursar o primário num colégio mas na fase de ler e escrever tê-lo feito em casa largado* at whim [de veneta] *(meu pai era contra todo tipo de ensino – talvez o fosse – era cético) (...) pode ter sido que isso me haja possibilitado um tipo de não condicionamento excessivo a certos tipos de comportamento ajustado (...) passei com o tempo a amar o desajuste como se fora algo precioso e raro: meu poder de poder experimentar*". [8]

José Oiticica Filho, entomólogo e fotógrafo, pai de Hélio, ensinou lhe que: "*tudo pode ser feito. Não se prenda ao não pode*". [9] Uma educação anarquista prioriza a experiência direta em detrimento de obediência ou assimilação passiva. Há um duplo sentido nesse *"tudo pode".* Tem um sentido de *tudo é permitido,* entretanto tal regra não tem ressonância em uma educação sem proibições abstratas. Um *"não pode"* decorrente de uma vivência verdadeira não implica perda de liberdade. O exercício da liberdade existe ao se chegar ao limite da situação. Fazer algo "*sempre pode"* como realização de capacidades existentes em condições concretas. Em ambos sentidos, a presença da vontade, do "*eu quero",* se transforma em um "*eu faço".*

Hélio aos 17 anos iniciou sua participação em exposições junto com grupos de artistas como o Grupo Frente e o Neoconcreto, em que havia uma intensa conversação artística. Em final dos anos 1950, começou a pesquisar a transição da tela para o espaço circundante realizando obras tridimensionais, os Bilaterais e Relevos Espaciais (1959), superfícies de madeira pintadas penduradas no teto. Na década seguinte realiza obras que contam com a ação do espectador: os Núcleos, placas penduradas a serem movidas e Penetráveis, placas móveis em construções de madeira. Desenvolve obras que *"buscam a pintura depois do quadro"* e constrói a série Bólides: caixas ou vidros que precisam ser manipulados revelando formas e pigmentos, poemas e imagens.

Em 1965, Hélio apresentou no Museu de Arte Moderna do Rio Janeiro, os *Parangolés,* capas e estruturas vestíveis, em um evento famoso pela intransigência da direção do museu em permitir a

entrada de passistas da escola de samba Mangueira, seus amigos, vestidos e dançando com as obras. A partir desse momento, inaugura o que denomina "programa ambiental", que reúne todos os elementos da criação, como palavra, luz, cor, ação, construção, apropriação e outros que podem surgir na "*ânsia inventiva*" tanto do artista quanto do participador da obra.[10] Nela se inclui a manifestação social com posições éticas manifestadas pelo comportamento individual.

Desde a formulação do Parangolé como programa ambiental, Hélio sabe que suas propostas trazem uma nova vitalidade, aberta à transformação no espaço e no tempo. "*A vitalidade, individual e coletiva, será o soerguimento de algo sólido e real.(...). Só derrubando furiosamente poderemos erguer algo válido e palpável: a nossa realidade."*[11]

A atividade artística passou a lhe fornecer as experiências vivenciais que lhe possibilitaram outras transformações. *"Não quero nunca mais descolar minhas experiências da vida real".*[12] Referia-se aqui aos desdobramentos das suas experiências ligadas à concepção de Supra Sensorial – dilatamento das capacidades sensoriais habituais visando a "*descoberta"* pelo participante das proposições de arte. Hélio percebeu que "*A própria vida deve ser continuação de toda experiência estética, na sua totalidade, sem que nada seja deixado de lado de modo intelectual*".[13]

Voltou-se para a invenção e experimentações no espaço: *"sinto que agora não estou mais no processo de digerir coisas, mas de jorrar sobre o ambiente"*.[14]

Em Hélio não há cisão entre a invenção de formas artísticas e a invenção e construção de si mesmo, a obra tornou-se registro da construção de sua vida e da mobilização para realizá-la. *A sucessão de obras é para fazer inteligível o que sou, eu passo a me conhecer através do que faço, na realidade eu não sei o eu sou, porque se é invenção eu não posso saber.* [15] Assim, foi se afastando da concepção idealista de que a obra de arte se assemelharia a um modelo, ou representaria uma idéia prévia, originária . Não saber quem se é, assim como não saber o que seriam as coisas, demandam a invenção — não há pressuposto de uma verdade intrínseca de si ou de um princípio essencial das coisas, a ser revelados por um ato "criativo". A trajetória de sua obra também foi a construção da própria vida como arte. Por meio da atividade artística, Hélio não

herda um passado libertario, mas inventa um anarquismo.

Por meio de suas obras, Hélio visava atingir, incorporar o outro, dissolver as barreiras das pessoas à percepção das coisas, desabituá-las de seu dia a dia. A presença ativa do espectador na realização das proposições artísticas para Hélio é exercício de desprogramação e descondicionamento, que tendem a resultar em mudanças de atitude perante a vida. Não se trata de conscientizar. Na formulação do Supra-Sensorial, em 1967, Oiticica propõe que pelo *dilatamento* de todos os sentidos se descondicionem hábitos, opiniões e lugares-comuns.[16]

A linha de força mais importante da ligação entre o anarquismo e Hélio Oiticica consiste no que ele mesmo construiu na vida e na obra, tornando-se exemplo de uma realização libertária, que não se põe como modelo, mas demonstra que ser livre não é utopia, nem romantismo datado, que não há pureza ideal, nem liberdade abstrata, e sim corpos em embates diários para efetivar o que se quer e o que se precisa fazer como arte e na vida. Trata-se aqui de invenção de mundos, sem rótulos identitários que fixem o caminho da experiência, trata-se de liberação e expansão de forças sempre novas em práticas de liberdade.

Beatriz Scigliano Carneiro

Notas bibliográficas

[1] E. RODRIGUES, *Os Libertários*, Rio de Janeiro: VJR Editores Associados, 1993.

[2] J. OITICICA, Contra o sectarismo, *Ação Direta.* Rio de Janeiro: Germinal, 1970, p. 96.

[3] J. OITICICA. Ação Direta, *op.cit*. p.107. Artigo publicado como editorial do jornal em 1946.

[4] J. OITICICA, Contra o sectarismo, *op.cit.* p. 97.

[5] E. PASSETTI. Vivendo e revirando-se; heterotopias libertárias na sociedade de controle. *Verve 4* Revista Semestral do Nu-Sol, PUC-SP, (São Paulo, Brasil), outubro 2003, pp. 32-53.

[6] G. LACAZE-DUTHIERS, Artistocrate. *Enciclopedie Anarchiste.* Disponível em http://bibliolib.net/article.php3?id_article=352 . Acessado em novembro de 2008.

[7] M. FOUCAULT. À propos de la généalogie de l'éthique: um aperçu du travail em cours. In *Dits et Ecrits IV*, Paris: Gallimard, 1994, p. 392.

[8] H. OITICICA, Manuscritos, setembro de 1973, Caderno. Projeto HO.

[9] W. SALOMÃO, *Qualé o Parangolé?* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996, p. 12

[10] H. OITICICA. *Aspiro ao Grande Labirinto,* Rio de Janeiro: Rocco. 1986.p 78.

[11] idem, ibidem, p.83.

[12] H. OITICICA, Carta a Guy Brett, de 2 de abril de 1968, *Hélio Oiticica-Catálogo*. Paris: Ministére de l' Education et de la Culture/ Delegations aux Arts Plastiques/Jeu de Paume, 1992, p. 135.

[13] Idem, ibidem. p. 135.

[14] Idem, ibidem. p.135.

[15] Ivan Cardoso entrevista Hélio Oiticica – depoimento para o filme HO de 1979 In I. CARDOSO &R. LUCCHETTI, *Ivampirismo; o cinema em pânico*. Rio de Janeiro: Brasil-América (EBAL)/ Fundação do Cinema Brasileiro, 1990, p. 77.

[16] Idem, ibidem. p. 104.

Courant Alternatif

Nº 207, Fevrier 2011

A revista libertária Courant Alternatif é publicada há quase 20 anos. De periodicidade mensal mantém a sua análise centrada na intervenção das lutas sociais desenvolvidas pelo proletariado nas sociedades contemporâneas. Este número tem três artigos que é necessário relevar: O estado espanhol - o proletariado face à crise; Loppsi & Cie – a loucura da acção da segurança; Maghreb – da indignação à revolta.

No caso da crise do Estado Espanhol, tal como ocorreu e ocorre na Irlanda, Grécia e Portugal, é feita uma análise que passa por a crise capitalista, a ofensiva do Estado e mobilizações sociais. Por outro lado são objecto de análise a criminalização dos conflitos de trabalho, a necessidade e significação de uma greve geral e o sindicalismo alternativo.

Quanto ao primeiro aspecto destaca-se no plano financeiro a subida do IVA em 1% e a redução dos salários da função pública em 5%. No plano salarial a reforma do código de trabalho traduziu-se numa redução das indemnizações dos despedimentos, a retirar benefícios sociais e flexibilizar horários de trabalho e despedimentos. O desemprego em Espanha atinge um valor de 20,5%. Para além de reduzir as subvenções financeiras, a situação de precariedade dos empregos aumenta de forma gravosa a situação social e económica da população desempregada.

As reformas implementadas pelo Estado Espanhol no sentido da privatização das grandes empresas públicas, em fazer desaparecer a anomalia do número de milhões de desempregados, a criação de um modelo de auto-empreendedorismo e o aumento da idade reforma dos reformados de 65 para 67 anos não conseguiu até agora evitar a crise do Estado e do capitalismo em Espanha.

A oposição a esta crise foi realizada, em grande parte, pelos sindicatos alternativos. CGT, CNT-AIT, Solidaridad Obrera, e intersindicales regionais sediadas na Andaluzia, Canárias e no País Valenciano. As centrais sindicais mais representativas dos trabalhadores como são os casos da CCOO e da UGT, sobretudo em Madrid e Barcelona nos sectores dos transportes, da saúde e das telecomunicações, não tiveram grande influência nas greves gerais ocorridas em 29 de Setembro de 2010 e 27 de Janeiro de 2011, devido às suas opções burocráticas e acordos com o governo de Zapatero.

A radicalidade das lutas sociais foram sobretudo sentidas no metro de Madrid e controladores aéreos dos aeroportos espanhóis. Todavia perante a repressão policial e a manipulação dos média em volta dos interesses dos produtores e consumidores no sector do turismo, a greve geral de 29 de Setembro de 2010 não teve as consequências que eram esperadas. Para o autor Corsino Vela "A circulação de mercadorias na economia deslocalizada à todos os níveis do território – as pessoas/clientes/consumidores não são outra coisa que uma outra forma de mercadorias circulantes – que permite realizar a acumulação do capital, e

vem transformar o *sector de transportes e a mobilidade em um ponto nevrálgico* não somente do ciclo económico dos transportes, mas da economia em geral".

A escalada da luta e segurança da ordem pública introduzida pela Lei de Orientação e de Programação para a "Perfomance" da Segurança Interna (LOPPSI 2) foi um passo importante dado pela França no sentido de eliminar qualquer contestação ao Estado e ao capitalismo em França. Pretende-se com esta lei rentabilizar as actividades políticas e económicas e ao mesmo tempo extinguir toda a veleidade de revolta ou de alternativa societária.

O conteúdo da LOPPSI 2 de alguns dos artigos dessa lei são bem elucidativos "a) luta contra a ciber-criminalidade pelo controle da Internet; b) utilização de novas tecnologias, desde o desenvolvimento da fixação genética e numérica, ao desenvolvimento da videovigilância que se torna "vídeo protecção", em passando por intercepções telefónicas e informáticas sistematizadas". No domínio da educação procura-se fixar as competências em informática, matemática, línguas e comportamento num cartão magnético, revelando a identidade de cada pessoa nos locais públicos ou nos locais de trabalho, pressupondo que o conhecimento e a aquisição dessas competências são sinónimos de empregabilidade e de integração social. A normalidade psiquiátrica também entra como um dos componentes chave para um bom comportamento. Todos os doentes mentais ou psíquicos são criminalizados. A inexistência dessas competências gera, como é previsível, a marginalidade e a exclusão social.

Por último, importa realçar os artigos sobre as revoltas na Tunísia e na Argélia. Os autores JPD e Jean Mouloud, para além de fazerem um historial da ligação dos países europeus com esses países, sobretudo com o antigo colonizador francês desde que esses países ascenderam à independência nacional, revelam a s lutas espontâneas e autónomas dos jovens desempregados contra a miséria e a pobreza que impera nesses territórios. Segundo JPD "Se é um novo ciclo que se desenha – portanto se a onda de choque se propaga em parte sobre o resto do mundo árabe – isso confirmará que só as "revoluções", só as sublevações populares são os mesmos a obter reformas, mesmo democráticas, que perturbam uma sociedade. O que os "democratas" e políticos legalistas lhes prometem, para alguém que os segue, são condenados ao insucesso."

José Maria Carvalho Ferreira

Ezkintza Zuzena

aliskari libertários, Nº 38 zkia, 2011 Negua

Entre as revistas anarquistas que existem actualmente, *Ezkintza Zusena* é uma das que mais se esforça por realizar uma reflexão sobre o anarquismo e a natureza das sociedades contemporâneas.

Neste número, importa sobremaneira destacar os seguintes artigos: Nación y nacionalismo; Apuntes sobre la desobediência civil en Euskal Herria; Contra las tecnologias del miedo y la sevidumbre; Sistema agrário capitalista versus proyecto campesino; La revuelta griega; Libertos versus libertadores; México, hoy.

No que concerne o artigo "nação e anarquismo" escrito por Manuel de la Tierra, o autor procura distinguir o conceito de Nação do Estado-Nação e

de Pátria. Para esse efeito socorre-se das posições panslavistas que Miguel Bakunine defendeu contra o império prussiano. Todavia, o autor tem extrema dificuldade em conceptualizar nação e nacionalismo, escorregando muitas vezes para uma identidade colectiva baseada na etnia. É contra todas as generalizações universalistas como é o caso de uma revolução mundial inscrita nos ditames da primeira internacional e na luta social dos trabalhadores. A dado momento escreve ”Não queremos um mundo de massas idênticas que fala uma só língua e vista o mesmo uniforme, essa não é a nossa igualdade”.

Em alguns aspectos sobre desobediência civil em Euskal Herria (na sombra de Thoreau) procura-se desenvolver a postura militante dos habitantes dessa região basca contra a implementação do Combóio de Alta Velocidade, mas também contra a implementação de uma central nuclear e não cumprimento do serviço militar. Esta experiência durou mais de 10 anos. As citações extraídas de Henry David Thoreau dão um carácter positivo e profícuo à desobediência civil nas sociedades contemporâneas.

Sobre a militarização social das sociedades contemporâneas é necessário ler o artigo *Eles estão em guerra; y nós?* O autor Moisbe Shpindler descreve com muita perspicácia a organização de forças militares especializadas em todo o mundo, cuja função primeira é a repressão e a dominação de situações insustentáveis para o Estado. A constituição destes exércitos sofisticados embora sejam feitos em primeiro lugar em nome da luta contra calamidades naturais, tem por finalidade combater as sublevações de jovens desempregados dos grandes centros urbanos e outros tipos de sublevação social.

No caso específico da entrevista feita ao grupo PMO (Peças e Mão-de-Obra) sediado na região de Grenoble – *Contra as tecnologias do medo e da servidão* – os entrevistados demonstram o terror provado pelas novas tecnologias, com especial incidência para as nanotecnologias, videovigilância, informática e tecnociência. São militantes activos que têm produzido impacto assinável nas lutas contra os efeitos perniciosos dessas tecnologias na região. Por outro lado, opinam no sentido de tomar os ensinamentos das análises de Jacques Ellul e as práticas dos ludistas no início do século XIX na Inglaterra.

Nos apontamentos sobre a revolta da Grécia em 2008 destaca-se a luta violenta de uma minoria de militantes anarquistas contra o Estado e do seu contágio por outras franjas da população grega. Assim, segundo Robi Cima Ron, se durante os anos noventa do século XX essas lutas eram praticamente realizadas por estudantes, hoje essa luta ultrapassa os espaços da Universidade Técnica de Atenas.

No texto *Famílias Campesinas Organizadas, conservadoras atrasadas ou uma proposta de futuro? Sistema Agrário Capitalista versus Proyecto Campesino* procura-se analisar os desfasamentos e as contradições subsistentes entre a agricultura altamente desenvolvida por processos agro-industriais e a agricultura familiar de tipo artesanal. Enquanto a primeira vive com base nos pesticidas, herbicidas, com novas tecnologias, culturas transgénicas, agrocombustíveis, a proposta campesina familiar resiste a todos esses processos, promovendo a biodiversidade, a autonomia agroecológica, reforma agrária, soberania alimentar e produção de bens naturais.

Em *Libertos versus libertadores* – 20 anos de domínio na região oriental do Uruguai. Foi uma luta pela independência que teve a acção dos povos colonizadores e hoje ainda continua. Entre 1960 e 1970 surgiram alguns grupos armados que tentaram defender a libertação dos índios, negros e gaúchos que viviam em situação de pobreza e escravidão imperialista.

Finalmente, importa referir uma entrevista realizada com a Cruz Negra Anarquista do México, tendo por objectivo extrair ensinamentos sobre a situação libertária no México. São enunciados os aspectos mais significativos da evolução do anarquismo no México, bem como o ressurgimento de lutas sociais actuais em que estão envolvidos vários grupos libertários. Estas lutas sociais desenvolvidas pelos grupos libertários contra o Estado têm crescido desde o início do século XXI e levaram a uma grande repressão sobre as rela-

ções dos anarquistas com os movimentos sociais mais radicais.

José Maria Carvalho Ferreira

AL MARGEM
Publicação de Debate Libertário
Ano XX - 2011 – N.º 79 – 2€
Especial 15M – Dormíamos, Despertámos

O presente número tem um sumário muito extenso e torna-se difícil fazer uma resenha que contemple todos os itens que, devido a abordarem quase todos o mesmo tema sobre o 15 DE MAIO decidi avançar com uma apreciação abreviada sobre os temas independentes e que me chamaram a atenção. O primeiro deles é o Editorial que foca a importância dos políticos não representarem ninguém uma vez que eles só se representam a si próprios relegando os que neles votaram para as calendas gregas.
No quarto parágrafo diz-nos o articulista que com independência das razoáveis críticas que ao 15-M possam fazer, o que parece indiscutível é que logrou despertar (pelo menos de momento) a modorra da sociedade espanhola e obrigou os políticos e os analistas de todos os meios a olhar para a rua e escutar a gritaria que acusa a ambos cleros de mentirosos e manipuladores. É indubitável que o movimento dos indignados tem tantos detractores como aduladores. Uns não cessam de atacá-lo sob qualquer pretexto, normalmente inventando (violência…) os outros não deixam de lamentar a sua falta de projecto político, a ausência de verdadeiros líderes e o erro de não confluir com a esquerda séria (PSOE-IU y UGT-CC.OO.).
Continuando a apreciar o Editorial referimos que se decidimos destinar o Dossier Central deste número ao 15-M é porque parece que todas as expectativas que se geraram em seu redor são de suma importância para o futuro das lutas e ideias. Fizemo-lo porque lhe damos importância transcendente que tem e porque queremos contribuir para o debate que supere as debilidades que, todavia, possam padecer e se converta numa eficaz ferramenta de participação e transformação.
Concluímos esta nossa primeira abordagem com os dois últimos parágrafos do Editorial que refere: *«Seguir à margem dos políticos, decidir em forma de assembleia e agir autonomamente é o caminho para não sermos devorados pelo próprio sistema democrático de baixa intensidade que toda a classe política aceita e defende. Vemo-nos nas ruas e nas praças.»*
Agora, na continuação da nossa abordagem, pela sua importância, detemo-nos no trabalho que se debruça «Sobre os espaços de impunidade para a tortura criados pelas mesmas Leis Penais». Só este título é todo um programa de luta que põe em causa o sistema político que, infelizmente, nos traz atrelados à democracia. Democracia que se supõe existir e que permite o que todas as ditaduras fazem, desculpem, é um eufemismo para continuarmos a sofrer a imposição de um sistema que, aceite como democracia faz uso de todas as violências para continuar a subsistir. Já a democracia dos Gregos só conseguiu sobreviver sobre as espáduas dos infelizes escravos. Onde estava a Democracia? Hoje é só uma palavra e temos de agir para pôr cobro a todos os desmandos que se cometem com o povo paciente e disposto a curvar a cerviz em nome de uma or-

dem falaz que continua a usar de todos os subterfúgios e mentiras que abrangem toda a ordem imposta na ponta da espada.
Como é que ainda os próprios anarquistas ousam usar a palavra democracia para justificar o governo que é tudo e o indivíduo é nada, sem se rebelarem e negarem-na como fautora de violência? Sem esgotarmos a nossa apreciação e leitura de um mundo sem violência, passamos a uma das questões que continuam a fazer correr rios de tinta: a questão do racismo. O racismo que não só abrange a separação do tipo de pigmentação da pele mas aquele que recusa a igualdade, liberdade e fraternidade entre os indivíduos que fazem parte de um mesmo governo. Enquanto continuarmos a bater na tecla da democracia sem olharmos, com olhos de ver, a verdadeira realidade que se esconde atrás dessa hedionda falácia que acantona todas as ditaduras, nunca mais seremos seres humanos livres para a vida.
Depois de termos tecido um ligeiro comentário sobre o que é a mentirosa democracia vamos passar à abordagem do que foi e deve ser o Movimento dos Indignados que se empolou, em Espanha e noutras regiões do mundo, no 15M (15 de Maio) e, nada melhor do que tecer algumas considerações sobre o que na revista *Al Margen* se escreve sob o título: Leituras para uma revolta: A Biblioteca Anarquista À Margem é um exemplo vivo de autogestão, nasce para dotar-nos daquilo que a administração nunca vai oferecer por mais que o peçamos. (…) Títulos de pequenas editoriais não comerciáveis que nos ajudam a reflectir sobre a realidade que vivemos, a que desejamos e actuar para converter os sonhos em realidade. Com esta perspectiva em mente debruçamo-nos sobre o primeiro título apresentado, *O Prazer da Revolução* de Ken Knabb. Aldarull, 2009: As situações radicais são os raros momentos em que a mudança qualitativa chega a ser realmente possível. Longe de ser anormal, revelam em que medida estamos sempre anormalmente reprimidos. Em comparação com elas, a vida "normal" parece a de um sonâmbulo. Os chefes são ridicularizados. As ordens não se respeitam. As separações dissolvem-se. Os problemas pessoais convertem-se em questões públicas; as questões públicas que pareciam distantes e abstractas transformam-se num assunto prático imediato. Examina-se a velha ordem, critica-se, satiriza-se. As pessoas aprendem mais sobre a sociedade numa semana que em anos de "estudos sociais" académicos ou de "tomada de consciência" anarquista. Revivem-se experiências muito tempo reprimidas. Tudo parece possível – e muito mais coisas o são realmente. Só podemos acreditar o que tínhamos de suportar "nos velhos dias". Ainda que o resultado seja incerto, a experiência contempla, muitas vezes, como é valiosa em si mesma.
A abordagem que fazemos não nos permite alongar muito e debruçarmo-nos sobre a riqueza que os restantes artigos nos transmitem através das *Leituras para uma Revolta*. Entrando, agora, no que os títulos nos transmitem nesta Revista sobre o 15-M tomamos o que nos diz, na página 18, Rafael Cid: *Toma a Rua*. Quando os nossos filhos tomaram as praças, nós devíamos ter tomado os parlamentos e palácios. Neste início do texto já encontramos todo um programa de acção. Embora a acção do 15 de Maio não seja anarquista, a nós é-nos permitido fazer uma leitura em que a Anarquia tem o seu lugar e deve ser desenvolvida nos termos em que entendermos.
No início do texto, Cid faz referência a Tunes, Egipto, Israel e Espanha e diz-nos que são países diferentes, com culturas, geografias, histórias, economias, diferentes e, sem dúvida, em todos eles, se abriu passo a um mesmo movimento de indignados contra o sistema que nos oprime, viola e mata, e não nos deixa viver a vida. Que tem em comum essa diferença de origem? Interroga-se o autor e interroga-nos a nós. Esta é a pergunta a que deveríamos responder para dar valor à irrupção do 15-M ao acontecer em sociedades tão distintas. E ao ser importante como ferramenta de comunicação, não é a tecnologia como cordão umbilical o que está na base desses projectos convergentes. As redes sociais virtuais, a interactividade digital 2.0, são formatos de expressão, mas não activos substanciais deste fenómeno que se revela como uma semente

revolucionária que toca o *status quo* imperante fazendo que, como afirma Carlos Taibo no título de um recente livro sobre o tema, já nada volta a ser como antes. Tão radical é a aposta que, hoje por hoje, aqui e agora, o 15-M representa.

Este parágrafo revela-nos todo um programa onde os anarquistas podem procurar sacudir a infeliz modorra em que caíram de nada fazerem para alterar todo o *status quo* deste sistema tão mal designado de democrático, embora muitos e bem-intencionados autores continuem a valorizar essa tão mentirosa palavra democracia. E o autor a que nos referimos termina com o seguinte parágrafo: *"a velha isomorfia (igualdade perante a lei), a isegoria (igualdade de palavra), a parrésia (dizer verdade), a eleição de representantes por sorteio, o seu carácter de revogabilidade total, a potestade da agora como elemento director de um estado bem ordenado (sem necessidade de Estado), a acção directa, o sentimento de comunidade e a convicção de que um homem completo não precisa de ser uma autoridade, são valores que estão presentes nesse inicial alento de mariposa que significa o movimento dos indignados. Um alento que, com o tempo, pode derivar num ciclone e mudar o mundo ou morrer enxertado no corcho dos funestos taxidermistas que oficiam os cancerosos do sistema. – Não fizemos uma leitura completa deste texto e só respigámos algumas partes e, mesmo assim, pedimos que nos relevem alguns erros de interpretação."*

No texto: *O Movimento dos Indignados* por Sergio E. de Felipe Blanch, depara-se-nos, logo no início, uma fotografia com dois cartazes onde se pode ler: *O Capitalismo não funciona! Trabalhar menos, Trabalho para todos! Viver melhor!* E, em legenda destacada, pode ler-se: *Há uma guerra social que se mantém com maior ou menor intensidade, com maior ou menor virulência, segundo regiões e épocas, desde o início da supremacia do capitalismo, sistema que vive das desigualdades sociais e regionais, e de alienação do ser humano como produtor, consumidor e como ser verdadeiramente político.*

Continuando a citar Blanch, diz-nos que enquanto o presente se tinge de funestos presságios para a sociedade actual, enquanto o cimento económico treme e desmorona, renasce com força, a esperança da libertação da Humanidade e conquista da verdadeira harmonia entre o ser humano e a Natureza. No parágrafo seguinte, continua, uma prova de que estão a despertar as consciências e de que se está a criar uma oposição a uma realidade deprimente, seja o Movimento dos Indignados de 15 de Maio. Este movimento de protesto, heterogéneo e caracterizado pelo seu funcionamento assembleário e pela sua democracia participativa, é exequível. Sem dúvida, como movimento recém-criado tem os seus pontos débeis: a ingenuidade das suas reivindicações (por ex.: reforma do sistema eleitoral, manutenção do gasto público, etc.); a falta de percepção de que estamos imersos numa guerra social tácita, num momento histórico único e no fim do capitalismo; e, finalmente, a aceitação do sistema económico e político vigentes como marcos onde aplicar as suas reivindicações, as suas reformas.

O autor, com muita propriedade, diz que vai comentar os pontos débeis referindo a ingenuidade das reivindicações. Pedir que o poder corrupto, partidário, demagogo e néscio crie normas para deixar de sê-lo e pedir a maioridade política da cidadania àqueles que não lhes interessa dá-la, não servirá de muito se o movimento não representa, realmente, um perigo para o sistema e seu defensores. Nada ou quase ninguém cede a sua quota de poder voluntária e pacificamente, salvo se o facto de fazê-lo implique consequências indesejáveis: verdadeiro risco para o sistema e, em casos extremos, para a vida do grupo dirigente. Não vamos terminar esta abordagem sem nos debruçarmos uma última vez sobre o que o autor nos diz nas suas aclarações: *Com tudo isto, não quero difundir o pessimismo nem criar mais alarme do que o que existe, senão simplesmente dar motivos para a reflexão e discussão dentro dos movimentos de oposição ao sistema para que possam fortalecer-se. Penso, por outro lado, que o Movimento dos Indignados tem os seus acertos,*

os seus erros e contradições; mas, como algo vivo em evolução, tem muitas possibilidades, sempre e quando se fixem objectivos realistas e revolucionários, se adoptem estratégias adequadas e se organizem para conseguir os objectivos marcados.

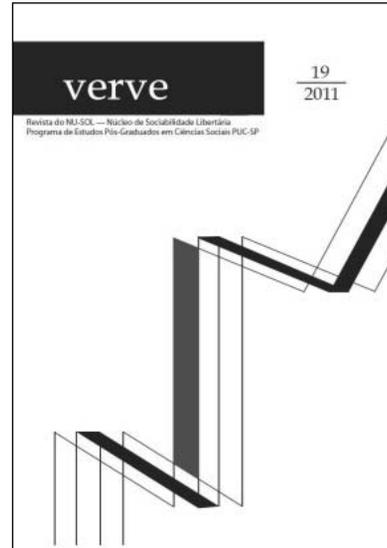
No epílogo do seu trabalho, o autor, salienta que o capitalismo arrebatou-nos a autonomia como produtores e mandou-nos trabalhar por conta alheia em condições infra-humanas; matou o nosso espírito de luta, primeiro com a repressão de exércitos e polícias e, a seguir, com quimeras e promessas de futuros perfeitos, com o baixo preço de produtos fabricados em países longínquos por seres humanos mais desgraçados do que nós; o capitalismo criou-nos um sistema de bem-estar, como o rancheiro cria as melhores condições para que os cerdos engordem de forma rápida e sem problemas e, assim, aumentar o seu valor no mercado. Agora é o momento de recuperar a nossa autonomia como produtores, consumidores e seres políticos, sabendo que enfrentamos um monstro que, todavia, não está morto, apenas ferido. É hora de recuperar a nossa integridade, dignidade e a nossa liberdade.

Muito mais haveria que dizer sobre esta enriquecedora *Al Margem*. No entanto deixamos, ainda, outros títulos inseridos na Revista como: *As mentiras da crise, o determinismo existencial e TINA; As cifras do engano e vergonha*…, ambos apresentados por *Jokin _Zabala@*. Muitos outros escritos de grande riqueza informativa e bastante sugestivos dão-nos a certeza de que o 15-M veio acordar consciências e lançá-las na luta conta o Estado e o Capital.

Síntese elaborada por
Ilídio dos Santos

VERVE N.º 19 - 2011

Revista do NU-SOL – Núcleo de Sociabilidade Libertária

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais PUC-SP, 212pp.

A COMUNA DE PARIS

Estamos na presença de uma obra que enriquece, sobremaneira, a teoria e a prática da Anarquia e, por conseguinte, a teoria e a prática do Anarquismo. É verdade, também, que tanto a Anarquia como o seu correlativo Anarquismo devem viver em completa simbiose e não separar-se ao gosto das conveniências. Posta esta breve introdução vamos escrever os títulos dos trabalhos inseridos neste número da VERVE: *Comuna de Paris, entre nós Nu-Sol; A guerra e a paz de Pierre-Joseph Proudhon* por Thiago Rodrigues; *Movimentos sociais na Venezuela: o árduo caminho da autonomia* de Nelson Méndez; *Michel Foucault no Brasil – esboços de história do presente* de Heliana de Barros Conde Rodrigues; *Escola, uso de drogas e violência* de Acácio Augusto; *Playback*: *do Jardim do Éden a Watergate* de William Burroughs; *Terr@* de Edson Passetti & Acácio Augusto – Verve dobras – Resenhas.

Tivemos oportunidade de ler toda a revista e retivemos, como mais salientes, os cinco primei-

ros trabalhos dos quais daremos uma breve apreciação sem, contudo, diminuir o valor dos restantes. Iniciamos com o primeiro que nos põe face a uma realidade passada e que não podemos deixar perder como registo histórico e cujo estudo deverá fazer-nos meditar sobre a beleza e grandiosidade de tal odisseia. Todos os actores da Comuna de Paris devem merecer a nossa contínua atenção a fim de não cometermos os erros que os nossos antecessores, levados por um idealismo humano, cometeram.

Este trabalho, assinado pela *nu-sol*, leva-nos à Guerra Franco-Prussiana que ditou o fim do Império de Napoleão III e lançou, ao governo eleito pela Assembleia conservadora, em Janeiro de 1871, Louis Adolphe Thiers. A sede do governo, o Hotel de Ville, foi tomada por uma conexão de forças que conseguiram pôr a correr os governantes, os quais se refugiaram em Versalhes, onde mais tarde acordariam, com os vitoriosos alemães comandados por Bismark, o massacre da Comuna de Paris. Foi a semana sangrenta, encerrada em 28 de Maio com um banho de sangue próprio das contra-revoluções, que arrasa a beleza das inovações pela imponência do tratado de paz.

Continuando a alinhavar mais umas linhas citamos: *As práticas na Comuna de Paris, na sua breve existência, levaram à abolição do governo, à atenção com as crianças, a maneiras de inventar a vida económica, social e cultural a partir da multiplicidade, propiciando a coexistência entre as tendências libertadoras a favor da vida comum sem uniformidade. Ali habitavam os efeitos da Internacional dos Trabalhadores, com as inspirações proudhonianas mutualistas e federalistas, os efeitos das várias facções, o embate principal entre anarquistas, dentre os quais se destacavam Mikhail Bakunin e Elisée Reclus, e a vertente partidária revolucionária de Karl Marx. As diferenças não exigiam comandos e a vida continuava.*

Havia um tanto de epicurismo na Comuna de Paris, esquecendo-se do poder do exterior, dando pouca relevância à instalação do governo da ordem em Versalhes, e pouco conseguindo articular com as comunas de Marselha e Lyon. Estes erros políticos analisados *a posteriori* levaram a rompimentos na Internacional e aos seus desdobramentos em Internacionais anarquistas e marxistas, embates interiores que apartaram e instauraram uma oposição irreconciliável, muitas vezes transmutada em negociações e acordos temporários, como durante a Revolução Russa entre Lenine e Trotsky e um atordoado Makhno. Mas esta é a história posterior, que da anarquia também fez um movimento cada vez mais afeito ao teatro das revoluções.

Terminamos este parágrafo fazendo uma chamada à quadra escrita por Louise Michel:

Quando ao negro cemitério eu for,
Irmão, coloque sobre sua irmã,
Como uma última esperança,
Alguns ‘cravos’ rubros em flor.

A presença da Comuna de Paris está em *Verve* durante a nossa jornada voltada para as possibilidades heterotópicas de realização libertária, afeita à luta constante das forças que não se acalmam numa idealista paz perpétua liberal, nem tão pouco na supressão definitiva da luta pela guerra final do proletariado contra a burguesia.

A Comuna de Paris expressou o possível num tempo de guerra entre Estados e alheia a ela: não era a *sua* guerra, a batalha era outra. Os seus inventores olharam para si, para as suas condições de vida sob exploração e dominação, e mostraram-se mais do que capazes para arquitectar uma existência móvel que, de tão potente, foi insuportável aos Estados europeus que precisaram varrê-la do mapa, usando as forças da época como uma bomba atómica antecipada.

Não nos podemos dar ao luxo de comentar, de modo exaustivo, todo o texto tendo presentes as exigências de uma Revista do cariz de Utopia. No entanto, não queremos terminar, sem uma visão geral de tão enriquecedor texto. Assim, vamos fazer uma pequena abordagem da autora Louise

Michel que, segundo a *Verve*, foi uma presença marcante, uma mulher arrojada e delicada, poeta, educadora e, também, enfermeira, que veio do blanquismo, fez uma reviravolta sobre si durante os acontecimentos e propôs a célebre bandeira negra anarquista. Louise Michel expressa a multiplicidade possível numa experimentação libertária: ser muitos e actuar contra o que somos. É sendo muitos, desenvencilhados da armadilha individualista, que se faz o avesso do altruísmo socialista que tende a ser a mais perfeita expressão do egoísmo, na medida em que pretende impor a todos a *sua* solução igualitária. Presa por quase dois anos, foi deportada para a ilha Nouméa, ao sul da Nova Calcedónia, distante da costa da Austrália e ao norte da Nova Zelândia, onde leccionou para filhos de presos. Agitou e agigantou-se para voltar a França e ao movimento anarquista, aos tribunais como ré onde recusou advogado e para pronunciar-se contra a pena de morte, até fundar o *Le Libertaire*, na companhia de outro educador libertário, Sébastian Faure. Foi apaixonada por Théophile Ferre, outro *comunard*, fuzilado no campo de Satory, em 28 de Maio de 1871.
A seguir, a nu-sol, historia a saga de Elisée Reclus. Refere que o segundo filho de Fortuné Henry, Émile Henry que se destacaria como um impulsionador do terrorismo anarquista. (Que me desculpem os autores deste magnífico trabalho mas, não concordo com a conclusão a que dão corpo, dando o apodo de terrorismo anarquista à acção desenvolvida por Émile Henry, porque, os bons mestres de terrorismo são, precisamente, os defensores do Estado e do Capital. Existe alguma confusão quando se faz semelhante alusão à acção de Émile Henry e Ravachol. Não existem, segundo o nosso ponto de vista, anarquistas terroristas e precisamos de estar atentos à facilidade com que se nomeiam anarquistas como fautores de desordem. O Capital e a cobertura que o Estado dá à acção deletéria dos capitalistas, empobrecendo o Povo e levando-o ao crime, esta sim é uma acção terrorista que, até o Estado e todas as forças hierárquicas, levam a cabo sem os designarem como terrorista. Aliás, o próprio Estado, dando cobertura ao crime, é o terrorista por excelência, quando o crime o favorece, seja o caso do exército, polícia e forças armadas, quando estes são solicitados para intervirem pondo cobro aos "desmandos" do Povo. Para corroborar o que dizemos, basta fazer referência ao que fazem os seguintes organismos que servem de sustentáculo ao Estado: seguros, EDP, comunicações, teatro, cinema, televisão, advogados, tribunais e juízes *and so on*. Assim, no nosso ponto de vista, antes de condenarmos qualquer anarquista como terrorista devemos atentar na acção destas instituições e, muitas outras, que exercem um terrorismo virulento que levam à morte muitos dos que se dizem do Povo.)
Hoje, diz a nu-sol, há um descompasso alarmante que normaliza as condutas e se dá pela disseminação de ambiguidades. A sociedade de controlo exige que cada um seja muito e muitos, reduzindo a multiplicidade em variedade. As convocações à abundância de escolhas móveis travam as escolhas políticas, intelectuais e produzem subjectividades que, muitas vezes, oscilam entre a proposição e a reacção, o querer e a vontade de saber, a consistência e a persistência, cujo resultado final, ainda que inacabado, pende à reacção, à vontade de saber e à subsistência. Diante desse impasse que atinge a minoria potente que busca a inovação e o espanto, cabe a cada um perguntar *o que está fazendo de si mesmo*. A resposta, neste caso, provoca o deslizamento ao desconhecido e traduz-se numa antologia de si: o inacabado no interior do qual a multiplicidade libertária é possível a cada um. Trata-se de um xeque na metafísica que reveste o discurso físico e humedece o estrondo das batalhas para remeter a tomada de decisão às transitoriedades heterotópicas. É preciso voltarmo-nos contra o que *somos*.
A Comuna de Paris permanece Viva!

A GUERRA, CONDIÇÃO DO HOMEM: NOTA SOBRE "A GUERRA E A PAZ" DE PROUDHON

Com a assinatura de Thiago Rodrigues tomámos contacto com uma leitura que nos põe Pierre-

Joseph Proudhon e Leon Tolstoi a par na abordagem de um título que abrange estes dois gigantes das letras anarquistas: A Guerra e a Paz. Mas, ambos têm uma visão diferente no modo de abordar a guerra e a paz. Para Proudhon, a guerra era o primeiro e mais fundamental dos legisladores, a instituidora de todas as formas de direito – do civil ao internacional – e a modeladora da vida social e dos modos de organização política e económica. No entanto, atentemos que a única dualidade existente entre os dois autores é o título. *A Guerra e Paz* de Tolstoi é um romance bastante volumoso que, além de nos narrar uma guerra, parte para uma história de atracção física.

Na questão da *Guerra e Paz* de Proudhon, embora reconheça que é quase impossível fazer a descrição de um facto histórico sem nos depararmos com essa hidra de sete cabeças que é a ICAR (Igreja Católica, Apostólica e Romana) porque teve artes e engenho de se introduzir em todos os escaninhos da vida social e, através disso, continuar a inundar-nos com a sua baba peçonhenta de anti-vida, a ICAR, através de mãos e pensamentos revolucionários, consegue fazer-se perpetuar através dos escritos que os seus autores levam a cabo. Assim, pensamos que Proudhon, não tinha necessidade de fazer uma abordagem tão minuciosa sem a acusar de armar mãos que tingiram de sangue todo o Planeta. Não esqueçamos, conforme com o que a História nos conta, a imensidade de crimes que a ICAR cometeu e continua a cometer.

Voltando à *Guerra e Paz* de Proudhon, citamos: "*Todos proclamam: não são os turcos que dividem os povos, mas a Igreja (ICAR). Nada de salvação, nada de paz para o mundo sem uma reforma! E, com o pretexto da reforma, as guerras de religião recomeçam, logo seguidas das guerras políticas. (…)"*

Como o cristianismo, o pacto de Carlos Magno e a Reforma, a Revolução deveria ser o fim das guerras, a fraternidade das nações, preparada por três séculos de filosofia, literatura e arte. A Revolução deveria significar a insurreição da razão contra a força, do direito contra a conquista, dos trabalhos da paz contra as brutalidades da guerra. Mas, mal a Revolução foi nomeada, a guerra retomou o seu impulso. Nunca o mundo assistira a funerais como esses. Em menos de 25 anos, dez milhões de hóstias humanas foram imoladas nessas lutas de gigantes.

Finalmente, o mundo respira. Jurou-se uma paz solene, um tratado de garantia mútua assinado entre os soberanos. O génio da guerra foi pregado num rochedo pela Santa Aliança. É o século das substituições representativas e parlamentares: através de uma hábil combinação, a tocha apagada da guerra é custodiada pelos interesses que a execram. As maravilhas da indústria, o desenvolvimento do comércio, o estudo de uma nova ciência, ciência pacífica, caso haja uma, a economia política, tudo entra em acordo para conduzir os espíritos aos costumes da paz, para inspirar o horror pela carnificina, para atacar a guerra em seu ideal. Organizações pelo desarmamento formam-se simultaneamente na Inglaterra e na América.

A propaganda ganha o Velho Mundo. Realizam-se comícios, reuniões em congressos, petições são endereçadas a todos os governos. Católicos, protestantes, quakers, deístas, materialistas, competem em zelo para declarar que a guerra é ímpia, imoral:

"A guerra é o assassinato; a guerra é o roubo.

É o assassinato e o roubo ensinados e ordenados aos povos por seus governos.

É o assassinato, é o roubo, aclamados, condecorados, dignificados, coroados.

É o assassinato, é o roubo, menos o castigo e a vergonha, mais a impunidade e a glória.

É o assassinato, é o roubo, salvos da forca pelo arco do triunfo.

É a inconsequência legal, pois é a sociedade ordenando o que ela proíbe, e proibindo o que ela ordena; recompensando o que pune e punindo o que recompensa; glorificando o que esmaga e esmagando o que glorifica; o fato permanece o mesmo, só o nome é diferente."

Proudhon dá a dimensão assim como outros, do que é para ele e os outros, a situação do Povo que esteve subordinado aos ditames irregulares

da ICAR sem o qual nunca atingiria a situação de fora da lei, com que hoje muitos conseguem sobreviver sem que a sua boca saiba a sangue. Por isto, não reconhecemos, e por tudo o que a História apresenta, autoridade do saber que ela reivindica enquanto vai chupando os ossos dos últimos cadáveres. Proudhon, por isso, segundo o nosso ponto de vista, na Guerra e Paz, não tinha necessidade de recorrer aos exemplos da ICAR pois que estes ainda não desistiram de ser os fautores, principais, das violências que se abatem sobre o Povo que, alienado, se deixa seduzir pela sua linguagem melíflua e se deixa embalar na mentira.

Não recusamos reconhecer o valor da obra Guerra e Paz de Proudhon mas, não podemos deixar de tecer estas críticas que julgamos pertinentes. Assim, passamos para o Capítulo II onde se diz que a guerra é produzida como um julgamento realizado em nome e em virtude da força; esse julgamento é declarado regular pela consciência universal; é recusado pela jurisprudência dos autores. A discussão é própria ao homem; a violência é própria aos animais. Só neste período já encontramos matéria mais do que suficiente para ostracizar a guerra.

Mais adiante, Proudhon, diz que a cada passo explode a divergência entre o testemunho universal e as ideias da tradição filosófica doutrinária. Segundo o primeiro, existe um direito de guerra, de acordo com as segundas, esse direito não passa de uma ficção. A guerra é um julgamento, diz o consentimento das nações; a guerra não tem nada em comum com os tribunais, replica a filosofia; ela é um triste e funesto extremo. Desde Cícero a jurisprudência tem permanecido aí.

Continuando a citar, nas primeiras sociedades, onde a religião se confunde com a legislação, o sacerdócio com o poder, o culto com a justiça e a moral, a tolerância, fundada unicamente sobre a separação entre a Igreja e o Estado, é impossível; a unidade da religião é necessária. A religião, identificada com a justiça, a política e os costumes, é a própria vida da sociedade. Ela representa para a alma o que o alimento representa para o corpo. O homem realmente religioso não consegue suportar o dissidente ou o ímpio mais do que o homem físico aguentaria que um vizinho malvado corrompesse o ar que ele respira, a água que ele bebe, o pão de que se nutre; ou que ele envenenasse o seu rebanho, destruísse as suas árvores, devastasse as suas colheitas ou ameaçasse o seu domicílio. É possível que entre duas religiões em conflito nenhuma seja a boa, é possível que ambas tenham o mesmo valor, é possível que a religião do mais fraco seja melhor que a do mais forte. Não é com isso que a guerra se preocupa; como já disse, ela não conhece dogmas…

Foi em vão que desde Carlos V e a Reforma os príncipes do temporal entraram pouco a pouco em acordo para reconhecer e garantir um Estado próprio para o chefe do espiritual; foi em vão que os tratados de 1815 consagraram esse arranjo e garantiram ao pontífice romano o apoio dos exércitos aliados, católicos, gregos e protestantes: a contradição de uma potência não guerreira é cada vez mais explosiva… Não é verdade que, se a paz fosse o princípio, a condição e objectivo dos Estados, então o maior dos Estados, o mais poderoso, seria aquele com maior poder de absorção, a Igreja?

E Proudhon termina o seu desiderato ao dizer que o Papa não é um califa; está proibido de comandar os seus exércitos. E cuidado, caso lhe seja concedido um general, para que cedo ou tarde ele não seja suplantado pelo seu general. (Tomámos contacto com este trabalho através da Revista Verve e tradução de Martha Gambini com selecção e revisão técnica de Thiago Rodrigues.) É possível que tenhamos cometido algum erro de leitura e apreciação. Se for esse o caso pedimos que nos relevem os erros, pois terão sido cometidos sem intenção de tentar manobrar ou inverter as conclusões de Proudhon.

Síntese elaborada por
Ilídio dos Santos

RESISTANCE
IMAGINE
HISTORIES LOVE
SEX
ANARCHY IDEAS HOPE
WRITING
QUEER FREEDOM
NON-VIOLENCE FEMINISM
UTOPIA

ÚLTIMAS PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

A
Rivista anarchica mensile anno 42, n. 368, febbraio 2012
Contacto: Editrice A, C.P. 17120,
20170 Milano, Italia
E-mail: arivista@tin.it;
Site: www.arivista.org

Al margen
Publicación de Debate Libertario, XX, nº 80, Invierno 2011
Contacto: Ateneo Libertario Al Margen,
C/Palma 3, 46003 Valencia, España
E-mail: correo@ateneoalmargen.org;
Site: www.ateneoalmargen.org

Courant alternatif
Mensuel Anarchiste-Communiste, nº 218, mars 2012
Contacto: OCL c/o Egregore, B.P. 1213,
51058 Reims cedex, France
E-mail: oclibertaire@hotmail.com;
Site: http://oclibertaire.free.fr/

Etcetera
Correspondencia de la guerra social, nº 48, Junio 2011
Contacto: Apartado 1363, 08080 Barcelona, España
Site: www.sindominio.net/etcetera

Ekintza Zuzena
Aldizkari Libertarioa, nº 39. Zkia, 2012 Negua/Udaberria/Uda
Contacto: Ediciones E. Z. Apdo. 235, 48080 Bilbao, España
Site: http://www.nodo50.org/ekintza

Le Monde Libertaire
Hebdomadaire de la Fédération Anarchiste, nº 1663, du 8 au 14 mars 2012
Contacto: Le Monde Libertaire, 145,
Rue Amelot, 75011 Paris, France
Telef. 33.1.48053408

Libertaria - - il piacere dell'utopia
Anno 13, numero 1-2, gennaio / giugno 2011
Contacto: C.P. 10667, 20127 Milano, Italia; Site: www.libertaria.it

Polémica
Informatión – Crítica – Pensamiento, Año XXXI, nº 100, Diciembre 2011
Contacto: Apartado de correos 21.005, 08080 Barcelona, España
E-mail: polemica@polemica.org
Site: www.polemica.org

Umanità Nova
Settimanale Anarchico, anno 92, nº 11, 25 marzo 2012
Contacto: Umanità Nova, c/o Circolo Anarchico C. Berneri, Via Don Minzoni 1/D, 42121 Reggio Emilia, Italia
E-mail: uenne_redazione@federazioneanarchica.org
Site: http://www.umanitanova.org

PRINCÍPIOS EDITORIAIS

UTOPIA define-se como revista anarquista de cultura e intervenção, o que significa a reivindicação do património histórico das ideias libertárias e do movimento anarquista, ainda que à luz de um pensamento próprio, activo e actual, e no respeito face a outras interpretações desse património.

Ao definir-se como de cultura e intervenção, UTOPIA pretende-se como um espaço de tolerância, diálogo e criação, procurando contribuir para o aperfeiçoamento dos homens e para o alargamento das suas possibilidades de expressão e de invenção.

Ao definir-se como de intervenção, UTOPIA pretende-se como um espaço de análise e debate dos fenómenos sociais e políticos das sociedades contemporâneas, procurando contribuir para a emancipação e a liberdade dos indivíduos e dos grupos sujeitos a quaisquer situações de opressão, repressão e intolerância, assim como procurará opor-se aos sistemas e mecanismos conducentes a manter situações de constrangimento e desvantagem social e económica de indivíduos e grupos em relação a outros, e ao Estado, entendido como um poder a que todos os homens devem obedecer mesmo que em desacordo com ele. Nesta intervenção, UTOPIA será a expressão de lucidez e de revolta, assumindo plenamente o carácter utópico das tarefas a que se propõe.

UTOPIA guiará a sua acção por uma ética de honestidade, frontalidade, solidariedade e tolerância, que se procura expressar nestes princípios editoriais e que levará à prática em cada edição e em quaisquer actividades que venha a desenvolver.

As colaborações não solicitadas são desejadas, embora sujeitas à apreciação do colectivo editorial. Qualquer colaboração não publicada será devolvida ao autor, com a justificação dessa decisão.

O colectivo editorial compromete-se a abrir rubricas de debate quando tal for considerado enriquecedor e esclarecedor para os leitores e para os princípios aqui defendidos, sendo os autores previamente informados dessa intenção.

A indicação de um proprietário e de um director da revista deve-se a exigências legais, sendo desejada a rotatividade da direcção entre todos os que fazem UTOPIA.

A responsabilidade dos textos assinados é dos seus autores e a responsabilidade pelo projecto é de todo o colectivo editorial.